
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6GAH X



THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

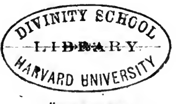
HERAUSGEGEBEN VON

Dr. E. ZELLER,

PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DRITTER BAND.

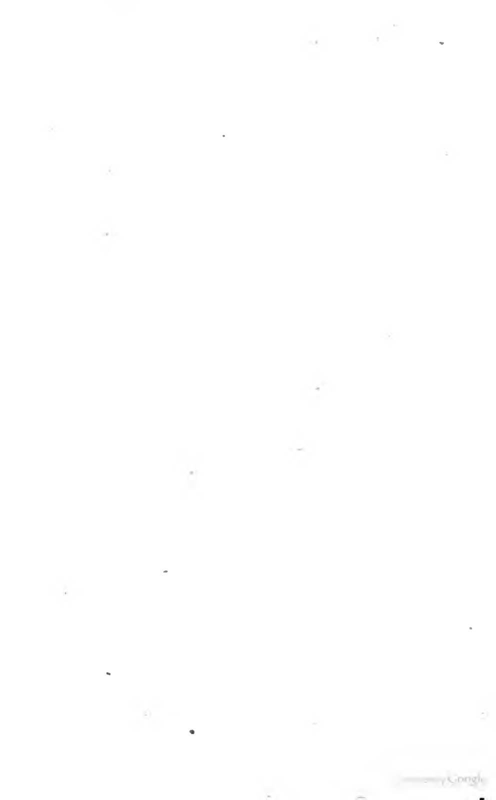
JAHRGANG 1844.



TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1844.



Inhalt des dritten Jahrgangs.

Erstes Heft.

I. Abhandlungen.

II. Anzeigen.

Zweites Heft.

I. Abhandlungen.

II. Uebersichten und Kritiken.

III. Kürzere Anzeigen. Miscellen.

Drittes Heft.

I. Abhandlungen.

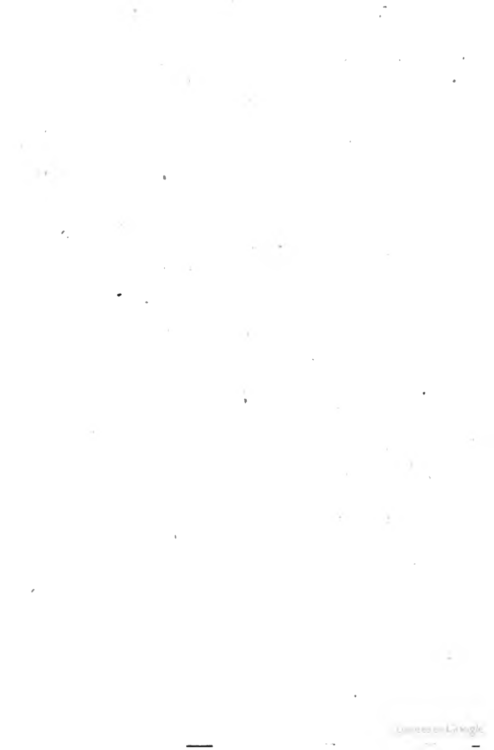
II. Uebersichten und Kritiken.

III. Kürzere Anzeigen. Miscellen.

Viertes Heft.

I. Abhandlungen.

II. Anzeigen.



I.
Abhandlungen.

Ueber die Composition und den Charakter des johanneïschen Evangeliums.

Von
Prof. Dr. v. Baur.

Die Erklärung des johanneïschen Evangeliums steht gegenwärtig auf einem Punkte, auf welchem sie zwar zu einem gewissen Abschluss ihrer Arbeit gekommen ist, auf welchem sich aber auch nur um so mehr die Nothwendigkeit eines weiter führenden Schritts aufdrängen zu müssen scheint. Dieses vierte in der Reihe unserer kanonischen Evangelien hat sich in der neuern Zeit von Seiten der Exegese eines Fleisses und Interesses zu erfreuen gehabt, wie diess von keiner andern der historischen Schriften des N. T. gerühmt werden kann. Versteht man unter der Erklärung einer Schrift zunächst die von Kapitel zu Kapitel, von Vers zu Vers fortlaufende Auslegung des Textes mit Hülfe des gesammten dazu vorhandenen kritischen und philologischen Apparats, so ist diess in der That in dem nunmehr in einer dritten Ausgabe erschienenen Lücke'schen Commentar mit einer Vollständigkeit geschehen, welche wenig mehr zu wünschen übrig lässt, und zu welcher auch die neueste theologische Auslegung von Baumgarten-Crusius nur geringe Nachträge zu geben im Stande ist. Fragt man aber, wie weit durch alles, was in der neuern Zeit in exegetischer Hinsicht geschehen

ist, das Verständniss des Evangeliums im Ganzen gefördert worden ist, so muss man ganz anders urtheilen, und der Lücke'sche Commentar giebt gerade in der neuesten Ausgabe nur um so mehr ein mit den Ansprüchen, welche er sonst zu machen berechtigt ist, nicht zusammenstimmendes Zeugniss. Die Vergleichung der zweiten und dritten Ausgabe zeigt nur zu oft, mit welcher Unsicherheit die Erklärung noch immer hin und her schwankt, ohne zu einer festen befriedigenden Entscheidung kommen zu können, ja in so manchen wichtigen Stellen besteht der Unterschied zwischen der ältern und der neuern Ausgabe nur darin, dass die früher bestrittene und verworfene Erklärung nun gebilligt und angenommen und die früher angenommene jetzt verworfen wird, und der Grund des Vorzugs, welcher der einen Erklärung vor der andern gegeben wird, ist nur die neue Auktorität, welche in einem der neuern Erklärer, wie namentlich De Wette, zu den bisherigen Auktoritäten hinzugekommen ist. Es soll hiemit keineswegs an den Exegeten die übertriebene Forderung gemacht werden, dass er alle und jede Schwierigkeiten auf genügende Weise zu lösen wissen müsse: es liegt, wie jeder weiss, in der Natur der Sache, dass bei der Erklärung eines alten Schriftstellers selbst im besten Falle so vieles entweder schlechthin unbestimmt gelassen oder wenigstens auf weitere Forschungen ausgesetzt werden muss. Hier aber hat die Sache zugleich einen specielleren tiefer liegenden Grund. Die Erklärung des Einzelnen wird immer schwankend und ungewiss bleiben, wenn man nicht vor allem über das Ganze im Reinen ist, über die allgemeine Idee, von welcher die ganze Anlage der Schrift ausgeht, und auf welche man daher auch immer wieder zurücksehen muss, um das Einzelne aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen; und je mehr bei einer der Form nach geschichtlichen Darstellung eine höhere Idee hindurchblickt, welche in höherem oder geringerem Grade einen bestimmenden Einfluss auf das Ganze gehabt haben mag, um so nothwendiger ist es, sich vor allem diese dem Ganzen zu Grunde liegende Idee zum klaren Bewusstsein zu bringen. Dass das johanneïsche Evangelium in die Klasse solcher Darstellungen gehört, kann nicht wohl einem Zweifel unterliegen:

schon die Alten fassten es so auf, wenn sie es als das pneumatische Evangelium von dem Somatischen der übrigen Evangelien unterschieden; es hat, wie man sich kaum verbergen kann, nicht denselben geschichtlichen Charakter wie die synoptischen, indem es in jedem Falle das Geschichtliche unter bestimmte Gesichtspunkte stellt, und in der Anordnung und Behandlung des gegebenen Stoffs eine eigenthümliche Tendenz verfolgt. Aber gerade in dieser Hinsicht vermisst man noch am meisten auch in den neuesten Bearbeitungen dieses Evangeliums den befriedigenden Aufschluss: es fehlt noch, muss man sich immer wieder sagen, der rechte Schlüssel, welcher das innere Verständniss desselben öffnet, und es möglich macht, auch im Einzelnen in den Sinn und Zusammenhang seines Inhalts tiefer einzudringen. Die Ursache hievon selbst aber kann man nur darin finden, dass man alle auf das Evangelium im Ganzen sich beziehenden Fragen sogleich der Einen Hauptfrage nach dem Verfasser unterordnet, und von der Beantwortung derselben alles Andere abhängig macht. Es hat diess nach beiden Seiten hin, mochte man sich für den Apostel Johannes, als Verfasser des Evangeliums, oder gegen ihn entscheiden, eine sehr einseitige und äusserliche Ansicht von dem Charakter und Werth unseres Evangeliums zur Folge gehabt. Glaubte man nach den vorliegenden Data die traditionelle Meinung von dem apostolischen Ursprung unseres Evangeliums festhalten zu müssen, so zog man hieraus unmittelbar die Folgerung, dass der Verfasser als ein Augen- und Ohrenzeuge über das Leben Jesu auch keinen andern als einen urkundlich geschichtlichen Bericht über dasselbe habe geben können, und dass ihm daher auch mit Rücksicht auf das besondere Verhältniss, in welchem er zu Jesu stand, in allen denjenigen Fällen, in welchen seine Darstellung mit der der Synoptiker in Widerspruch steht, der unbedingte Vorzug zu geben sei. Konnte man sich dagegen die kritische Frage nur durch Annahme eines nichtapostolischen Verfassers beantworten, so war man alsbald nur zu geneigt, den Werth des Evangeliums so tief als möglich herabzusetzen, und ihm nicht blos jeden Anspruch auf geschichtliche Wahrheit abzusprechen, sondern auch in seinem ideellen Inhalt nur Mangel an Ordnung und

Zusammenhang, an Tiefe und Bedeutung der Ideen zu sehen. Das eine dieser beiden Urtheile ist, wenn wir die Sache im Allgemeinen betrachten, so einseitig und voreilig als das andere. Warum soll denn die Voraussetzung eine absolut unmögliche sein, dass auch ein Apostel als Verfasser einer evangelischen Geschichte sich auf einen nicht streng geschichtlichen Standpunkt gestellt, und nach dem Zwecke seiner Darstellung das Faktische der Geschichte mehr oder minder umgestaltet habe? An sich kann diess keineswegs für unmöglich gehalten werden, und die Frage wäre im Falle dieser Annahme nur, wie eine bestimmte Idee in ihm eine so überwiegende Macht über das geschichtlich Gegebene gewinnen konnte. Oder warum soll es auf der andern Seite schlechthin undenkbar sein, dass auch ein nichtapostolischer erst in späterer Zeit lebender Schriftsteller unter dem Namen einer evangelischen Geschichte eine Schrift verfasste, welche selbst den synoptischen Evangelien gegenüber durch Reichthum und Tiefe der Ideen in hohem Grade sich auszeichnet? Je mehr man die beiden in Ansehung des Verfassers möglichen Fälle mit dem Inhalt und Charakter des Evangeliums zusammenhält, desto näher rücken sie einander, und der gewöhnlich nur zu gross gedachte Unterschied verschwindet mehr und mehr. Auch wenn der Apostel der Verfasser ist, muss man sich doch erst die Frage beantworten, wie sein von dem synoptischen so vielfach differirender Bericht mit demselben zu vereinigen ist, und das Uebergewicht der historischen Wahrscheinlichkeit kann ebenso gut auf die synoptische als die johanneïsche Seite fallen, da die Sache des Matthäus-Evangelium noch nicht so steht, dass es sich seines Anspruchs auf apostolischen Ursprung völlig zu begeben hätte. Die ausschliessliche Wahrheit der geschichtlichen Erzählung des johanneïschen Evangeliums ist durch seine Authentie noch keineswegs entschieden, und in Ansehung der Reden, welche ein so wichtiger Bestandtheil des Evangeliums sind, können ja auch die glaubigsten Interpreten das Geständniss nicht zurückhalten, dass der apostolische Verfasser seine eigene Subjektivität mit dem Inhalt der von ihm mitgetheilten Reden Jesu auf eine Weise verwoben habe, welche zwar nicht näher zu bestimmen ist, aber eben

desswegen nur eine um so grössere Weite offen lässt. Die Frage kann daher auch in diesem Falle nur sein, wie wir uns von dem Standpunkt der Subjektivität des Verfassers aus die ganze Entstehung und Anlage seines Evangeliums zu erklären haben. Setzen wir dagegen den andern Fall eines nicht apostolischen Verfassers, so ist nicht nur zuzugeben, dass auch ein solcher auf dem Grunde der evangelischen Tradition und des ursprünglichen christlichen Bewusstseins eine Darstellung geben konnte, deren substanziellem Inhalt der gleiche objektive Werth bleibt, ob der Verfasser ein Apostel war, oder nicht, sondern es ist auch jetzt wieder dieselbe Aufgabe, um die es sich handelt, von den Ideen aus, in deren Kreise sich der Verfasser bewegt, es sich klar zu machen, wie er dieselben gerade in dieser Form der geschichtlichen Darstellung gegeben hat. Mit Einem Worte: die Frage nach dem Verfasser, wie wir sie auch betrachten, ordnet sich immer wieder der höhern unter: in welchem Verhältniss die beiden wesentlichen Elemente, das ideelle und das geschichtliche, zu einander stehen, in welchem Grundgedanken beide ihre Einheit haben, um gerade in dieser Form sich gegenseitig zur Einheit eines Ganzen zu durchdringen? Nur wenn diese Frage ihrer Entscheidung näher gebracht ist, kann man auch hoffen, der Beantwortung der weitern Frage näher zu kommen, wie es mit dem Verfasser steht, ob wir ihn uns in einem nähern oder entferntern Verhältniss zu dem Gegenstand seiner geschichtlichen Darstellung zu denken haben, ja nur unter dieser Voraussetzung kann überhaupt erst die Frage nach dem Verfasser ein höheres als blos äusseres Interesse erhalten. Diess allein also kann die Hauptaufgabe sein, deren Lösung erst versucht werden muss. Gegenwärtig aber steht die Frage nach dem Ursprung und Verfasser des johanneïschen Evangeliums noch so sehr allem andern voran, dass man auch in dem Falle, wenn man die Composition desselben in das Auge fasst, und für diesen Zweck die Verschiedenheit seiner Bestandtheile und ihr Verhältniss zu einander zum Gegenstand der Untersuchung machen muss, um sich nur nicht von der Frage nach dem Verfasser trennen zu müssen, lieber die Frage nach der Einheit des Ganzen selbst wieder

zur Frage nach der Einheit des Verfassers macht. Weil also die nähere Betrachtung des Inhalts des johanneïschen Evangeliums auch Stücke zeigt, welche mit dem vorausgesetzten apostolischen Verfasser nicht recht harmoniren wollen, so entledigt man sich der schwierigen Frage einfach dadurch, dass man die lästigen Stücke, welche mit dem apostolischen Verfasser zu keiner Einheit des Ganzen zusammengehen, aus dem ächten Inhalt des Evangeliums ausscheidet, und einem zweiten Verfasser, welcher als Ueberarbeiter das Seinige hinzugethan haben soll, zuschiebt. Nur aus der Beschränktheit und Befangenheit des Standpunkts, auf welchem die Kritik überhaupt noch steht, oder aus der Zähigkeit, mit welcher man einzig nur an der Frage nach dem Verfasser hängt, als der Einen Cardinalfrage, um welche sich alle andern bewegen sollen, ist es zu erklären, wie die längst übergrosse Zahl der Hypothesen über den Ursprung der Evangelien, welche doch nunmehr gewiss mit Recht einer endlich abgelaufenen Periode der Geschichte der neutestamentlichen Kritik angehören sollten, neuestens noch mit einer so willkürlichen und haltungslosen vermehrt werden konnte, wie die von Al. Schweizer über das Evangelium des Johannes aufgestellte ist [1]). In der That, hätte man nur die Wahl, dass man entweder, um dem johanneïschen Evangelium seine Einheit und Originalität zu lassen, es nur aus der Hand eines spätern Verfassers empfangen könnte, oder um in ihm ein Werk des Apostels Johannes zu haben, es um den Preis annehmen müsste, um welchen es uns Al. Schweizer mit seiner Hypothese bietet, so dass es als Ganzes in der Gestalt, in welcher es vor uns liegt, nichts anders wäre, als ein aus sehr verschiedenartigen Bestandtheilen schlecht genug zusammengesetztes Machwerk, wie sollte nicht Jeder, welcher Sinn für eine wahrhaft originelle Composition hat, sich weit eher zu dem Erstern als zu dem Letztern verstehen? Doch genug hievon! Es ist ja auch schon in diesen Jahrbüchern von der Gehaltlosigkeit dieser Hypothese so treffend und erschöpfend als in der Kürze geschehen

1) Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. 1841.

kann, die Rede gewesen [1]). Sie sollte hier nur als ein Beleg dafür angeführt werden, wie es gegenwärtig noch mit der Freiheit der neutestamentlichen Kritik steht, wenn man zu solchen Hypothesen seine Zuflucht nehmen kann.

I. Die Hauptidee des Evangeliums und der Zusammenhang seiner einzelnen Theile [2]).

In einem Commentar, wie der Lücke'sche ist, konnte eine nähere Untersuchung der Frage über die Composition des johanneïschen Evangeliums nicht umgangen werden. Lücke widmet ihr einen beträchtlichen Theil der Einleitung (Kap. 3. 3. A. Bd. I. S. 174—246), aber, wie schon in den frühern Ausgaben, so ist auch noch in der neuesten hier besonders die schwache Seite des Commentars. Die Frage ist nicht sowohl nach dem innern immanenten Zweck des Evangeliums, nach dem Grundgedanken, aus welchem es organisch hervorgegangen, sich gleichsam aus sich selbst erzeugt hat, als vielmehr nach den besondern Zwecken und Veranlassungen, welche es zu seiner Entstehung ausser sich gehabt habe, und das Resultat wird daher zuletzt in die Sätze zusammengefasst: »die Veranlassung des johanneïschen Evangeliums lag in den Störungen und Schwankungen, denen der christliche Glaube vornehmlich durch die Entwicklung der falschen Gnosis, dann aber durch die noch nicht völlig überwundene ebionitische Richtung, und endlich durch die Einwürfe des heidnischen und jüdischen *κόσμος* ausgesetzt war. Der durchherrschende, die Composition bedingende Hauptzweck des Evangeliums ist demnach, jene Störungen und Schwankungen des Glaubens durch beglaubigte Darstellung von der historischen Erscheinung, dem Werke und der Verherrlichung Christi aufzuheben, und so das Glauben und das Leben im Glauben an den Sohn Gottes zu fördern und zu stärken« [3]). Das heisst mit

1) Bd. I. Jahrgang 1842. S. 154 f.

2) In einem zweiten Abschnitt gedenke ich den historischen Charakter des Evangeliums in Betreff der Fragen, welche auch nach der Hauptfrage über die Tendenz des Evangeliums überhaupt noch besonders in Betracht kommen, und sodann auch eine nähere Beziehung auf die Frage nach dem Verfasser haben, weiter zu untersuchen.

3) A. a. O. S. 218 f.

Einem Worte: der eigentliche und unmittelbare Zweck des Evangeliums ist der rein historische, der Zweck, eine beglaubigte Darstellung des Lebens Jesu zu geben, und andere Zwecke, welche der Verfasser des Evangeliums hatte, kommen nur insofern in Betracht, als sie sich jenem Einen Hauptzweck des Evangeliums von selbst unterordneten und mittelbar durch ihn erreicht werden konnten. Wie kann aber der eigentliche Zweck des Evangeliums als ein historischer bestimmt werden, wenn dabei völlig unerklärt bleibt, wie der Verfasser im Interesse einer historischen Darstellung dazu kommen konnte, die Logos-Idee seinem Evangelium voranzustellen, und von ihr als dem Princip seiner Anschauung der evangelischen Geschichte auszugehen? Oder soll diese Idee in einem so äusserlichen Verhältniss zu dem Inhalt seines Evangeliums stehen, dass sie eben nur voransteht, und keinen weitern Einfluss auf die Darstellung selbst hat? Und wie sollen wir, wenn doch auch die Synoptiker keinen andern als einen historischen Zweck gehabt haben können, es uns erklären, dass gleichwohl beide, Johannes und die Synoptiker, eine so wesentlich differirende Darstellung geben? Soll ungeachtet dieser Differenz auch Johannes einen eigentlich historischen Zweck gehabt haben, so müsste diess sogleich weiter zu der Annahme führen, dass er im Gegensatz gegen die synoptische Darstellung die seinige als eine wahrhaft beglaubigte zu geben beabsichtigt habe, und man spricht somit mit jener Bestimmung des Zwecks nichts anders aus als die bekannte, freilich auch jetzt noch immer wiederkehrende Behauptung, dass in allen denjenigen Fällen, in welchen Johannes und die Synoptiker differiren, der absolute Anspruch auf geschichtliche Wahrheit nur auf der Seite des Johannes sei. Verwickelt man sich auf diese Weise sogleich in Schwierigkeiten, welche man nicht lösen kann, so ist hieraus nur zu sehen, dass man überhaupt mit der Voraussetzung eines vorherrschend geschichtlichen Zwecks nur bei der Aussenseite des Evangeliums stehen bleibt, und erst auf anderem Wege versuchen muss, in das Innere desselben einzudringen, um den Ursprung des Evangeliums aus sich selbst, aus dem innern Zusammenhang seiner Theile, und ihrer Beziehung auf die Einheit der sie verknüpfenden Idee zu begreifen.

Darauf aber ist der LÜCKE'sche Commentar so wenig angelegt, dass es LÜCKE noch in der zweiten Ausgabe das Gerathenste zu sein schien, ausser der Unterscheidung des Prologs und der Geschichtserzählung selbst alle weitern inneren Abtheilungen der geschichtlichen Darstellung fallen zu lassen, weil sie nicht durchzuführen seien, und die Eintheilung des Ganzen rein äusserlich nur nach den im Evangelium erwähnten Festen zu machen. Selbst die für die Auffassung der Idee des Ganzen so wichtige Stelle 12, 37 f., in welcher der Evangelist, im Blick auf das Allgemeine, als Resultat der ganzen von ihm bisher geschilderten Wirksamkeit Jesu den Unglauben der Juden, ungeachtet so vieler von Jesu geschehener Zeichen, hervorhebt, erklärte LÜCKE nur für eine in der Reflexion des Evangelisten gemachte Scheidung, für einen zwar bequem aber willkürlich geordneten Ruhepunkt für die Erzählung, welcher weit mehr zur Verbindung, als zu einer Abtheilung des Ganzen in zwei Hälften mit verschiedenen Gesichtspunkten diene [1]). Erst in der dritten Ausgabe ist LÜCKE mit Hülfe der von DE WETTE [2]) gemachten Bemerkungen zur Einsicht gekommen, dass die innere Composition aus dem an den Festreisen ablaufenden Faden der Erzählung doch nicht zu begreifen sei, dass der Prolog, die Reflexion des Johannes 12, 37 f. die Zweckbestimmung des Ganzen 20, 30. 31 auf eine mehr innere Anordnung hinweisen. Johannes erblicke Christus gleich von Anfang an in dem sich setzenden und doch wieder sich auflösenden Contrast des wahrhaftigen Lichts, welches von der Finsterniss der Welt Widerspruch erleide, aber sie durch die angeborene und unläugbare Herrlichkeit überwinde und die Welt erlöse. Die Anerkennung des erschienenen Lichts und Lebens beginne schon mit den Zeugnissen des Täufers und den Bekenntnissen der ersten Jünger, aber ebenso bald erfahre der Herr Unverstand und Widerstand, und nach Johannes deute er selbst schon 2, 19 f. auf den Doppelausgang seines Lebens, den Tod und die Auferstehung hin, ja 3, 14. 15 werde die göttliche Nothwendigkeit und die

1) Zweite Ausg. Bd. I. S. 139.

2) Kurze Erklärung des Evang. und der Briefe Joh. Zweite Ausg. S. 2 f.

heilbringende somit verherrlichende Macht seines Todes schon bestimmt hervorgehoben. In dem Grade, in welchem sich sodann die Herrlichkeit Christi offenbare, werde der Kampf mit der Welt gefährlicher und entscheidender. Aber in demselben Maasse trete auch der Gedanke der Verherrlichung Christi durch Leiden und Tod 7, 39. 8, 54 mächtiger hervor, und von Kap. 13 an steigere sich die Verherrlichung Christi, bis sie in dem Tode und der Auferstehung ihren Gipfel erreiche [1]). Somit wäre man also dem Grundgedanken des Evangeliums wenigstens auf die Spur gekommen, eine weitere Verfolgung dieser Spur aber ist weder bei De Wette noch bei Lücke wahrzunehmen. Die Idee eines Zweckes, oder einer das Ganze innerlich verknüpfenden Einheit, ist noch so abstrakt gehalten, dass man, solange sie nicht in ihrer konkreten Gestaltung nachgewiesen ist, immer wieder in Gefahr steht, sie aus dem Auge zu verlieren, und von selbst geneigt ist, das kaum Zugegebene wieder zurückzunehmen und so viel möglich zu beschränken. Diess ist der Punkt, auf welchem auch noch der neueste Bearbeiter unseres Evangeliums Baumgarten-Crusius [2]) steht. Dass das Evangelium mit durchgängiger Beziehung des Einzelnen auf einander abgefasst, eine bestimmte Anordnung der Erzählungen im Allgemeinen sichtbar ist, die Erzählungen als Werke, Kämpfe, Sieg und Verklärung sich anordnen, will auch Baumgarten-Crusius nicht verkennen, aber er erinnert auch nachdrücklich daran, dass die Planmässigkeit des Evangeliums oft mit zuviel Emphase behauptet worden sei, dass der Gedanke einer Beschränkung bedürfe, man dürfe gewiss keine weitere, vielleicht steigernde Anordnung durchgreifend finden wollen, es werden uns jene Ideen nur in einer Reihe von wechselnden, oft gegen einander abstechenden Bildern vorgeführt, deren der Evangelist ebenso gut mehrere oder wenigere hätte geben können. Solange man sich mit der Frage über Plan und Zweck des Evangeliums nur in dieser unbestimmten Weite hält, eine der geschichtlichen Erzählung zu Grunde liegende Idee zwar anerkennen muss, aber wie sie in

1) Dritte Ausg. S. 181 f.

2) Theol. Auslegung der joh. Schriften 1. Bd. 1845. S. XXXVI.

die Geschichte eingegriffen hat, nicht näher bestimmen kann, treten Idee und Geschichte immer wieder auseinander, und man sieht sich daher, um den ideellen und den geschichtlichen Inhalt in seiner Einheit zu begreifen, immer wieder zu der Hauptfrage, um welche es sich allein handeln kann, zurückgetrieben, ob die aus der geschichtlichen Erzählung hervorblickende Idee nur als ein verschwindendes Moment der rein geschichtlichen Tendenz des Evangeliums anzusehen ist, oder ob die Idee in ihrer eigenen selbständigen Bedeutung so übergreifend über die Geschichte ist, dass sie selbst nach ihr gestaltet, und im Grunde nur zur Form ihrer äussern Erscheinung gemacht hat?

Steht einmal, was als das gemeinsame Zugeständniss der neuesten Interpreten des Evangeliums betrachtet werden darf, soviel fest, dass der göttlichen Grösse und Herrlichkeit Jesu gegenüber der Unglaube der Juden, in seinem steten Conflikt mit ihr, die durch das Ganze sich hindurchziehende Grundidee ist, dass beide die wesentlichen Elemente eines von Moment zu Moment sich entwickelnden geschichtlichen Processes sind, so ist, um der Sache näher zu kommen, der sicherste Weg, jeden Hauptheil des Evangeliums darauf anzusehen, wie er sich zu jener Idee verhält, und wie in dem Verhältniss der einzelnen Hauptheile zu einander die Idee selbst nach ihren verschiedenen Momenten sich entwickelt. Um die Untersuchung in diesen Gang einzuleiten, bietet sich hiezu von selbst der Prolog dar, welchen der Evangelist nur in der Absicht seiner evangelischen Geschichte vorangestellt haben kann, um sich in ihm über die Geschichte zu stellen, ihn zur Voraussetzung derselben zu machen, so dass diese selbst nur aus dem Gesichtspunkt der in ihm enthaltenen Ideen richtig aufgefasst und verstanden werden kann.

1. Der Prolog und die Idee des Logos. Kap. 1, 1—18.

In der Idee des Logos fasst der Evangelist, wie wir uns auch sein geschichtliches Verhältniss zu der Zeitidee des Logos denken mögen, das eine der beiden Principien auf, in deren Sphäre sich seine evangelische Geschichte bewegt. Der Logos ist das Göttliche selbst, wie es als das absolute Princip alles Seins, als das Princip des Lebens und Lichts, in der Welt sich

offenbart, aber auch in der Menschenwelt mit einem Gegensatz in Berührung kommt, welchen es erst überwinden muss. Unstreitig kann es nur zur richtigen Auffassung der Ideen des Prologs dienen, wenn man die Anschauungsweise des Evangelisten als eine der gnostischen analoge betrachtet: wie die Gnostiker von dem an sich seienden absoluten Gott den in der Beziehung zur Welt und in dem der Welt immanenten Gegensatz der Principien sich offenbarenden unterschieden, so setzt auch der Evangelist mit dem Logos als dem Princip, durch welches alles geworden ist, den Gegensatz des Lichts und der Finsterniss, aber in dieser gnostischen Anschauungsweise tritt sogleich auch wieder der Unterschied der christlich-gnostischen und der heidnisch-gnostischen Ansicht sehr bestimmt darin hervor, dass der Evangelist den Gegensatz der Principien erst in der Menschenwelt in's Dasein kommen lässt. Nur sofern der Logos, als das Princip des Lebens und Lichts, das Licht der Menschen ist (V. 4), hat er als das in der Finsterniss leuchtende Licht die Finsterniss zu seinem Gegensatz, und es muss daher die Finsterniss vorzugsweise im ethischen Sinne genommen werden. Indem aber die ganze Betrachtung von dem Absoluten ausgeht, und durch die Vermittlung des Logos, als des Princips der göttlichen Selbstoffenbarung und Weltschöpfung, zu den Gegensätzen zwischen Gott und der Welt, dem Licht und der Finsterniss sich fortbewegt, werden wir auch in Ansehung des Ethischen auf den allgemeinen kosmischen Zusammenhang der Principien, in welchem Ethisches und Physisches, Freiheit und Nothwendigkeit, Geist und Natur noch in ihrer Einheit zusammengefasst sind, als den metaphysischen Hintergrund zurückgewiesen, welcher die wesentliche Voraussetzung alles dessen ist, wodurch auf dem ethischen Gebiete das sittliche Wollen und Handeln sich realisirt. Die dem Logos gegenüberstehende feindliche Macht ist daher zwar der Unglaube der Welt, aber dieser Unglaube hat seine Quelle und Bedeutung nicht blos darin, dass sich in ihm die sittliche Freiheit der einzelnen Individuen durch einen Akt der Selbstbestimmung des Willens bethätigt, sondern es reflektirt sich in ihm die Macht der Finsterniss, und er kann daher in seinem Grund und Ursprung nur

aus dem allgemeinen sowohl physischen als ethischen Gegensatz der beiden Principien Licht und Finsterniss begriffen werden. In die weite Sphäre dieses Gegensatzes stellt sich also der Evangelist hinein, und zwar hat er diesen Standpunkt in der Absicht genommen, in ihm das Princip seiner ganzen Geschichtsbetrachtung aufzustellen, wie deutlich genug daraus zu sehen ist, dass nicht blos der Prolog es ist, in welchem solche Ideen sich finden, sondern auf denselben Gegensatz vom Evangelisten selbst auch an mehreren bedeutenden Stellen seiner evangelischen Geschichte zurückgewiesen wird. Man vgl. die Stellen 3, 17—21. 8, 47. 12, 37—48. Wenn der Evangelist in der ersten Stelle Jesum sagen lässt, Gott habe seinen Sohn nicht dazu in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn selig werde, wer an ihn glaube, werde nicht gerichtet, wer aber nicht glaube, sei in seinem Unglauben schon gerichtet, so bestimmt er zugleich das Gericht als eine *κρίσις* im eigentlichen Sinne, als eine Scheidung und Sonderung des Heterogenen, wie eine solche die natürliche Folge des hervortretenden Gegensatzes der Principien ist. Denn darin besteht das Wesen dieses Gerichts, dass, so wie das Licht in die Welt kam, die Menschen die Finsterniss mehr liebten als das Licht, weil ihre Werke böse sind, denn wer Böses thut, hasst das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht als das, was sie sind, dargethan werden, wer aber Wahrheit übt, kommt an's Licht, damit seine Werke als in Gott gethan offenbar werden. Durch das in Christus in die Welt gekommene Licht wird also nur der an sich vorhandene Gegensatz zwischen Licht und Finsterniss unter den Menschen offenbar. Je mehr das Licht hervortritt, um so mehr scheiden sich auch in der sittlichen Welt Licht und Finsterniss, indem jeder sich vollends für das entscheidet, was er seiner Natur nach an sich schon ist. Die Bösen können das Licht nur hassen, weil sie in ihrer ganzen Gesinnungs- und Handlungsweise selbst das Princip der Finsterniss in sich haben. Wie Licht und Finsterniss sich abstossen, so verhalten daher auch die Bösen gegen das Licht sich negativ, während dagegen die Guten durch ihre Lichtnatur zum Licht hingezogen werden. In der zweiten Stelle zerfallen

nach demselben Gegensatze die Menschen in die beiden Klassen derer, die aus Gott sind und als solche die Worte Gottes hören, und derer, die nicht aus Gott sind und als solche, oder als Söhne des Teufels, wie sie zuvor genannt werden (V. 44), sie nicht hören. Auch Lücke erkennt in dieser Stelle eine Ansicht, welche die sittliche Freiheit aufzuheben, und den sittlichen Gegensatz zu einem nothwendigen Gegensatz der Natur zu machen scheint, meint aber, »obgleich die zeitliche Genesis, Mischung und Entwicklung des Guten und Bösen in den Hintergrund trete, so seien doch die Menschen nach Christus und Johannes nicht von Natur und ursprünglich so geschieden, die einen nothwendig in der tyrannischen Gewalt des Bösen, die andern in der mächtigen Hand Gottes und von ihm getrieben, sondern durch einen Akt des sittlichen Willens seien, oder werden sie zu jeder Zeit entweder das Eine oder das Andere ganz, nur nicht halb, weil es kein Mittelding zwischen Gut und Böse gebe.« Warum giebt es aber kein Mittelding zwischen Gut und Böse? Doch nur aus dem Grunde, weil dieser Gegensatz, als der Gegensatz des Lichts und der Finsterniss, auch in die sittliche Welt hereingreift, und jeder nach seiner Natur nur entweder auf die eine oder die andere Seite sich stellen kann. Gewiss ist es, wenn einmal der Gegensatz zwischen dem εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ und dem οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ auf diese Weise gemacht wird, weit natürlicher zu sagen, dass einer das Gute will oder glaubt, hat darin seinen Grund, dass er aus Gott ist, als umgekehrt, weil er das Gute will und glaubt, ist er aus Gott. Wäre das Sein und Nichtsein aus Gott selbst ein erst aus der sittlichen Freiheit gewordenes, so würde ja das Werden wieder zur Voraussetzung des Seins gemacht, es soll aber vielmehr, was einer in dem einen oder andern Sinne ist, der Erklärungsgrund seines sittlichen Verhaltens sein. Auf der andern Seite würde freilich auch die Behauptung zu weit gehen, dass der Evangelist die sittliche Willensfreiheit aufhebt, aber wenn er sie auch nicht aufhebt, so hat er doch auch nirgends sich über die Vermittlung der einen Ansicht mit der andern erklärt, und wir sind nicht berechtigt, diese Vermittlung an seiner Stelle zu vollziehen. Wenn er daher auch der sittlichen Zurechnungsfähigkeit nichts ent-

ziehen will, so geht er doch zugleich über die sittliche Freiheit hinaus, und lässt die sittliche Selbstbestimmung selbst durch den über sie hinausliegenden Gegensatz der Principien bedingt sein. Beide Ansichten, von welchen ja jede ihr gutes Recht hat, bleiben auch bei ihm in ihrem Recht, und es kann nur als ein Beweis des höhern metaphysischen Standpunkts, auf welchem er steht, angesehen werden, dass ihm die sittliche Freiheit nicht einzig nur die Bedeutung des *liberum arbitrium* hat. Von dieser höhern in der sittlichen Welt waltenden Nothwendigkeit spricht der Evangelist auch in der dritten Stelle, in welcher er den aus der ganzen Wirksamkeit Jesu als Resultat sich ergehenden Unglauben daraus erklärt, dass gemäss der schon im A. T. ausgesprochenen göttlichen Ordnung nichts anderes habe erfolgen können. Jesus kam als Licht in die Welt, damit jeder, welcher an ihn glaubt, nicht in der Finsterniss bleibe, wer aber nicht glaubt, darf nicht erst gerichtet werden, er ist durch das von Jesu ausgegangene Wort schon in sich selbst gerichtet, es macht sich in ihm nur die Macht der Finsterniss geltend, und es kann daher nach der Ordnung und Bestimmung Gottes nicht anders sein, als dass, weil einmal dieser Gegensatz der Principien besteht, auch der Unglaube sein Recht behauptet.

Licht und Finsterniss sind also die höchsten auch in der sittlichen Welt waltenden Principien. Die Finsterniss kann das Licht nur von sich ausschliessen, sich negativ gegen dasselbe verhalten, was der Unglaube der Welt gegen Jesus als das Licht der Welt ist. Aber dieser Gegensatz der Principien ist kein absoluter, die Finsterniss kann auch in das Licht erhoben werden, und mit ihm zur Einheit zusammengehen. Diess ist der Glaube. Licht und Finsterniss sind somit auch wieder an sich Eins, und das in der Finsterniss leuchtende Licht kommt dazu in die Welt, damit diese Einheit im Glauben sich dadurch verwirkliche, dass das Licht alle mit ihm verwandten Elemente aus der Finsterniss an sich zieht. Hiemit ist der Begriff des Glaubens gegeben. Der Glaube ist die Versöhnung der Finsterniss mit dem Licht, die Erhebung der Finsterniss in das Licht, die Errettung aus dem Verderben der Finsterniss in das dem Licht immanente ewige Leben, das Erste aber, wodurch die-

ser Begriff des Glaubens sich realisirt, ist das Wissen von dem Dasein des Lichts in der Finsterniss. Das Licht muss daher selbst in die Finsterniss hereintreten, sich in ihr offenbaren und mittheilen, es muss allgemein sichtbar werden in der Welt, damit es als Gegenstand der Anschauung und des Wissens auch Gegenstand des Glaubens werden kann. Was Kap. 3, 14 von der Erhöhung des Menschensohns gesagt ist, dass, wie Moses in der Wüste die Schlange aufrichtete, damit sie als Rettungszeichen von allen gesehen werden konnte, so auch des Menschen Sohn habe erhöht werden müssen, gilt in diesem Sinne, wie zunächst vom Kreuzestode, so auch von der Erscheinung des Lichts überhaupt, sofern die Vermittlung des Lichts und der Finsterniss, worin die Seligkeit der Welt und das ewige Leben besteht, nur der Glaube ist, der Glaube aber nicht entstehen kann, wenn man nicht vor allem von dem Dasein des Objekts des Glaubens weiss. Auch die *σημεῖα,* in welchen der als das göttliche Lebens- und Lichtsprincip in die Welt gekommene Sohn Gottes sich kund thut und seine Herrlichkeit offenbart, sind aus diesem Gesichtspunkt zu betrachten, als die besondern Erscheinungen, durch welche vor allem sein Dasein in der Welt zum Gegenstand des Bewusstseins werden soll. In diesem Wissen wird zuerst das glaubende Subjekt mit dem Objekt seines Glaubens Eins, es ist das erste Moment dieser Einheit, welche sodann ihre höhere Bedeutung dadurch gewinnt, dass sich das glaubende Subjekt mit seinem Objekt, dem Logos, immer enger und inniger zusammenschliesst. Der Evangelist bezeichnet die höchste Stufe dieser Einheit dadurch, dass er von denen, welche den Logos in sich aufnehmen, oder an seinen Namen glauben, sagt, sie erhalten die Macht, Kinder Gottes zu werden, Kinder, welche nicht auf natürliche Weise, nicht durch den Willen des Fleisches, nicht durch den Willen eines Menschen oder Mannes, oder überhaupt nicht durch ein von Gott verschiedenes Princip, gehöre es dem natürlichen oder sittlichen Gebiet an, sondern unmittelbar aus Gott erzeugt werden. Und wie im Begriffe dieses geistigen Gezeugtseins die Menschen gleichsam in das geistige Wesen Gottes aufgenommen werden, so wird für den Zweck dieser Einheit der Logos von

seiner Seite, was die Menschen sind, er wird für die, welche auf diese Weise im Glauben mit ihm Eins werden, selbst Fleisch, und wohnt unter ihnen mit der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit. In dem Begriffe der Kinder Gottes und des fleischgewordenen Logos, in dieser Einheit des glaubenden Subjekts mit dem Objekt seines Glaubens, hat demnach der Glaube seine intensivste Bedeutung; die beiden Principien, Licht und Finsterniss sind in ihm versöhnt; aber wie verhält sich zu dieser durch den Glauben vermittelten Einheit die Fleischwerdung des Logos, hat sie diese zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, oder hat der Glaube auch ohne die Fleischwerdung des Logos an sich schon in ihm sein adäquates Objekt, ist somit das Einswerden der beiden Principien, wie es im Glauben geschieht, auch ohne die Fleischwerdung des Logos möglich? Die Interpreten des Evangeliums sind noch immer darüber nicht einig, wie das Subjekt des Prologs V. 6 f. zu bestimmen ist, ob schon von V. 6 an, besonders V. 9 u. 11, von der historischen menschlichen Erscheinung des Logos, seiner Erscheinung im Fleische, die Rede ist, oder ob alles diess noch auf seine vorchristliche Wirksamkeit bezogen werden muss. Die letztere Auffassung scheint sich vor allem dadurch zu empfehlen, dass der Evangelist erst V. 14 von der Fleischwerdung des Logos spricht, und auch zuvor schon einer Ausdrucksweise sich bedient, welche es zweifelhaft machen kann, ob von einem bestimmten geschichtlichen Faktum die Rede ist (ἦλθε V. 11 ist ja nur soviel als ἦν ἐρχόμενον V. 9). Dagegen ist auf der andern Seite nicht recht zu begreifen, wie der Evangelist auch schon in Beziehung auf die vorchristliche Zeit von der Macht, Kinder Gottes zu werden, in einem Sinne reden kann, in welchem das Höchste des christlichen Begriffs der Kindschaft Gottes liegt. Die letztere Betrachtung ist bei den meisten neuern Interpreten die überwiegende geworden, und es sind namentlich Lücke, Bleek[1]), De Wette, Baumgarten-Crusius darin einverstanden, dass schon V. 9 u. 11 dieselbe Erscheinung des Logos zu verstehen sei, welche V. 14 näher bezeichnet wird. Offenbar sei, bemerkt

1) Theol. Studien und Kritiken 1833. S. 414 f.

Lücke[1]), V. 6. 7. 8 von dem unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten Christi vorhergehenden, ja zum Theil gleichzeitigen Zeugnisse des Täufers die Rede. Wenn nun V. 12 u. 13 von der bestimmten messianischen Wirksamkeit des Logos unter den Juden nach seiner Menschwerdung verstanden werden müsse, so könne in den dazwischen liegenden Sätzen V. 9 u. 10 nur eine entsprechende Darstellung des historischen Kommens und Daseins des wahrhaftigen Lichts in der Welt enthalten sein. Nur so entstehe von V. 6 an ein natürlicher Fortschritt der Gedanken. Die Sätze V. 9—14 scheinen in einer Art von Steigerung vom Allgemeinen zum Besondern, die zur Zeit des Täufers bereits geschehene Erscheinung des Logos näher zu bestimmen, so dass Johannes anknüpfend an V. 5 (dass die Finsterniss das Licht nicht ergriffen habe), von V. 6 an zeige, dass, obgleich der von Gott gesendete Täufer von dem eben wirksam hervortretenden wahrhaftigen Licht, dem erschienenen Logos gezeugt habe, und dieser wirklich in der durch ihn geschaffenen Welt gewesen sei, dennoch die Welt ihn nicht erkannt habe. Ja selbst in seinem Eigenthum, dem jüdischen Volke, habe er keine Aufnahme gefunden. So gehe von V. 5 ein Grundgedanke, ein Grundton durch das Ganze, bis Johannes sich V. 12 u. 13 zu der mehr heitern Betrachtung der andern Seite seiner evangelischen Darstellung wende, dass es bei der Erscheinung des Logos doch nicht ganz an Glaubigen gefehlt habe, und dass diese die volle Wirksamkeit desselben, nämlich die Erhebung zu wahren Kindern Gottes erfahren haben. Darnach drücke er V. 14 mit voller Freude die Art der Erscheinung des Logos (des *ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, V. 9, des *εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ* V. 10) bestimmter aus, nämlich, dass der Logos in sichtbarer menschlicher Persönlichkeit erschienen sei. Diese Auffassung, so oft sie versucht wird, stösst immer wieder schon daran an, dass es sich philologisch durchaus nicht rechtfertigen lässt, *ἦν ἐρχόμενον* V. 9 nur gleichbedeutend mit *ἦλθε*, oder überhaupt im Sinne eines einfachen Präteritum zu nehmen[2]), die Hauptschwie-

1) Dritte Ausg. Bd. I. S. 322 f.

2) Das Beste ist noch, was De Wette sagt, *ἦν ἐρχ.* sei periphrastisches Imperfekt, aber nicht als *tempus histor.*, sondern als *tempus relat.*,

rigkeit liegt aber für sie noch besonders darin, dass es sich nicht erklären lässt, wie alles V. 9—13 Enthaltene von dem im Fleische erschienenen Logos gesagt werden kann, wenn doch die Hauptbestimmung, woran alles diess hängt, dass der Logos Fleisch geworden ist, erst V. 14 nachfolgt. Auf diese Weise wäre ja gerade das Wichtigste, wodurch wir erst auf den christlichen Standpunkt gestellt werden, nicht besonders hervorgehoben, sondern nur nachher, wie in einer nachträglichen Bemerkung, noch erwähnt. Gesagt ist es zuvor noch nicht, auch nicht durch eine Andeutung, und doch müsste es bei dieser Auffassung als schon gesagt vorausgesetzt werden. Entweder setzte es also der Evangelist überhaupt schlechthin voraus und dann sieht man nicht, warum er nachher doch noch sagte, was er zuvor nicht ausdrücklich sagen zu müssen glaubte, oder wenn er es jetzt erst noch besonders hervorheben zu müssen glaubte und doch zuvor schon von derselben Erscheinung sprach, wie V. 14, so muss der Satz: *καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* überhaupt nicht die Bedeutung haben, welche man ihm gewöhnlich giebt, er kann nur in einer untergeordneten Beziehung zu dem eigentlichen Wesen des Subjekts stehen, von dessen Erscheinung und Wirksamkeit der Evangelist zuvor schon sprach. Ist er also vielleicht als blosse Nebenbestimmung zu nehmen? Es ist bemerkenswerth, wie die neuesten Interpreten, ungeachtet ihrer im Ganzen unrichtigen Auffassung des Prologs, sich immer mehr zu der Anerkennung hingetrieben sehen, der Satz: *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* habe nur eine untergeordnete Bedeutung. Lücke bemerkt, der Zusammenhang führe darauf, dass V. 14 die Erschei-

er kam eben, nämlich als Joh. zeugte. Ist es aber Imperfekt, so muss es auch in der Bedeutung genommen werden, welche das Imperfekt überhaupt hat, und besonders eine solche Verbindung von *εἰμὶ* mit einem Particip: *ἦν ἐρχ.* kann nur den Begriff einer längern Zeitdauer ausdrücken. Diese Bedeutung will ihm auch De Wette geben, aber nur in Beziehung auf das Zeugniss des Täufers. Allein der Täufer zeugte nicht von dem kommenden Licht, sondern dem schon gekommenen, und warum wird dieses Kommen so absichtlich als ein länger dauerndes bezeichnet, wenn es doch eben das *σάρξ ἐγένετο* ist, das nur als schlechthin geschehenes Faktum gedacht werden kann?

nungsweise Christi steigernd näher bestimmt werden soll, so dass καὶ eben nur diesen Uebergang oder Fortschritt bezeichne. Der Logos, wolle Joh. sagen, kam nicht nur in sein Eigenthum u. s. w., sondern erschien sichtlich und wohnte unter uns. Erschien der Logos nur sichtlich, so ist hiemit noch nicht gesagt, dass er wahrer und wirklicher Mensch geworden ist. Wenn er daher auch *σάρξ ἐγένετο,* so geschah es eben nur um sichtlich zu erscheinen. Dass er Mensch geworden ist, müsste demnach schon vorausgesetzt werden, und durch das *σάρξ ἐγένετο* würde nur das Sichtbare seiner Erscheinung bezeichnet, wo hat aber der Evangelist gesagt, dass der Logos nur als menschgewordener zu denken ist? Auch Baumgarten-Crusius stimmt Lücke darin bei, dass καὶ zu Anfang V. 14 nicht zu einem neuen Gedanken führe, sondern es schärfe, verstärke das zuvor Gesagte, was näher so bestimmt wird: die persönliche Gegenwart des Logos stehe dem Evangelisten höher als sein allgemeines geistiges Wirken. Was soll aber hiemit gesagt sein? Ist denn der Logos nicht zuvor schon Person? Wie kann er also erst durch das *σάρξ ἐγένετο* als Person bezeichnet werden, und mit welchem Grunde kann das Persönliche als der eigentliche Begriff der *σάρξ* und des *σάρξ γίνεσθαι* betrachtet werden? Soll diese Bemerkung einen richtigen Sinn enthalten, so kann das Persönliche der Erscheinung des Logos nur eben das sein, was Lücke das Sichtliche derselben nennt. Es ist nicht möglich, den Prolog aus dem richtigen Gesichtspunkt aufzufassen, solange man nicht von der Voraussetzung abgeht, es sei in ihm ein bestimmter geschichtlicher Fortschritt, in welchen als wichtigstes Moment desselben die Menschwerdung des Logos so eingreife, dass durch sie die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei wesentlich verschiedene Perioden getheilt werde, eine vorchristliche und eine christliche. Diese Ansicht ist darum eine unrichtige, weil der Logos von Anfang an so sehr dasselbe mit sich identische Subjekt ist, dass in dem ganzen Verlauf seiner Wirksamkeit nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem bestimmten Subjekt machte, oder zu einem andern Subjekt, als er bisher war. Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen Realität schon dadurch gesetzt, dass er das in der Finsterniss

leuchtende Licht ist, und der ganze Streit der Ausleger über die Beziehung des Prologs auf Christliches und Vorchristliches, Jüdisches und Heidnisches, ist zwecklos, da im Prolog selbst nirgends eine bestimmte Abgrenzung gemacht wird, auch nicht durch das *σάρξ ἐγένετο.* Wie der Logos von Anfang an dasselbe Subjekt ist, so findet auch bei denen, welche im Glauben mit ihm Eins werden, vor wie nach, dasselbe Verhältniss der Kindschaft Gottes statt. In dieser Hinsicht stehen allerdings diejenigen Erklärer der Wahrheit näher, welche V. 11. 12. 13 nicht von den alttestamentlichen Offenbarungen verstanden wissen wollen. Von der alttestamentlichen Zeit kann diess, sagt Lücke, durchaus nicht verstanden werden, denn 1. werde *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* nie von dem messianischen Namen des Logos im A. T., dem Christus der Weissagung, gebraucht, und ebenso wenig das *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,* das bei Johannes immer der neutestamentliche Glaube sei, von der messianischen Hoffnung des alten Bundes, welche ja alle Juden hatten; 2. werde die von dem Logos bewirkte Kindschaft Gottes von Johannes nie dem alttestamentlichen, sondern nur dem neutestamentlichen Glaubensleben beigelegt. So richtig aber diess ist, so unrichtig ist auf der andern Seite, wenn in diesen Versen von dem historischen Christus nur in dem Sinne die Rede sein soll, in welchem er der im Fleische Erschienene ist. Einen historischen Christus in diesem Sinne kennt der Prolog nicht, sondern historisch wird der Logos durch seinen Eintritt in die Welt und Menschengeschichte schon dadurch, dass er das in der Finsterniss leuchtende Licht ist. Was durch die Fleischwerdung des Logos hinzukommt, kann daher vom Standpunkte des Evangelisten aus nur als eine Nebenbestimmung, als ein blosses Accidens des substanziellen Daseins des Logos betrachtet werden, wie ja auch schon der grammatische Zusammenhang der Stelle den Hauptsatz V. 14 nicht anders nehmen lässt. Nimmt man auch das *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* als steigernde Fortsetzung des *ἦλθε* V. 11, so muss doch zugleich die Fleischwerdung des Logos, da sie als die höchste Manifestation seiner Herrlichkeit dargestellt wird, und eine solche Bedeutung nur für diejenigen haben kann, welche den Logos in sich aufnehmen, in eine nähere

Beziehung zu dem unmittelbar zuvor geschilderten Kindschaftsverhältniss, in welches die an ihn Glaubenden durch ihn kommen, gesetzt werden. Wie also überhaupt, ist der Zusammenhang, die Aufnahme des Logos bei denen, die an ihn glauben, eine so segensvolle ist, dass sie durch ihn Kinder Gottes werden, so ist es nur eine besondere Seite dieses segensvollen Verhältnisses, dass der Logos in seiner sichtbaren Erscheinung im Fleische unter ihnen Wohnung machte, damit sie seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingebornen, in der ganzen Fülle der Gnade und Wahrheit in unmittelbarer Anschauung sehen könnten. Dass der Logos Fleisch geworden ist, hat demnach nicht darin seinen Grund, dass ohne seine Fleischwerdung ein solches Verhältniss der Einheit mit Gott, wie das V. 12. 13 beschriebene ist, nicht möglich ist, sondern es ist nur dazu geschehen, um das an sich schon in seiner vollen Realität bestehende Verhältniss durch die unmittelbare Gegenwart des Logos zu einem um so segensvolleren und seligeren zu machen. Es ist daher mehr nur eine subjektive Beziehung und Bedeutung, welche der Fleischwerdung des Logos gegeben wird, indem er durch dieselbe nichts wird, was er nicht objektiv an sich schon wäre, sondern er nimmt das Fleisch nur dazu an, um das, was er an sich ist, die, welche die rechte Empfänglichkeit dafür haben, ganz sehen und empfinden zu lassen [1]).

---

1) Köstlin, welcher in seiner sehr schätzbaren Schrift: der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis 1843. S. 102 die Schwierigkeiten des Prologs richtig hervorhebt, glaubt denselben durch die Annahme zu entgehen, dass der Prolog das ganze Christenthum dreimal kurz von Anfang an bis auf die Gegenwart des Verfassers darstelle, aber jedesmal von einem andern Gesichtspunkte aus. Zuerst hebe der Verfasser V. 1—8 mit dem Allgemeinen an, er betrachte hier das Christenthum vom Standpunkt Gottes und seines Verhältnisses zur Welt aus. Ausser Gott gebe es noch einen zweiten Gott, den Logos. Das in ihm verschlossene Leben habe sich an die Menschheit aufgethan und sei ihr Licht geworden, nämlich durch seine Ankunft auf Erden (V. 4), und (indem der Verfasser auf seine Gegenwart komme) dieses sein Leuchten sei stets noch vorhanden, in der christlichen Gemeinde, aber Judenthum und Heidenthum stehen ihm noch gegenüber.

Die Interpreten, welche unter der Voraussetzung des rein geschichtlichen Charakters des johanneïschen Evangeliums sich

---

V. 9 hebe der Verfasser zum zweitenmal an, um das Christenthum, das V. 1—8 als die Religion des ϑεὸς λόγος dargethan sei, nun auch vom Besondern, vom Verhältniss des Logos zur Menschheit aus darzustellen. Dass derselbe in die Welt gekommen, habe Johannes V. 4 kaum angedeutet, weil er sogleich zu dem historischen Resultat srines Kommens, zum wirklichen Bestehen seiner Religion in der Welt eilte; darum marhe er jetzt durch ἦν ἐρχόμενον aufmerksam darauf, dass das Licht trotz des Unglaubens der Heiden und Juden wirklirh gekommen sei, er male diess Kommen dem Leser gleichsam vor Augen, und nöthige ihn dabei zu verweilen, indem er nicht sage, »es kam«, sondern, »es war ein kommendes«, d. h. es war wirklich eine Zeit, da das Licht in der Welt ersrhien, »es war wirklich da, ihr Unglaubigen.« V. 14 hebe er zum dritten Male von Neuem an. »Und«, um vollends alles zu sagen, um endlich zur Sache selbst, vom Allgemeinen und Besondern auch zum Einzelnen zu kommen, um das Letzte dieser drei norh hinzuzufügen (desswegen καὶ), »der Logos ward Fleisrh« u. s. w. Diesen dreimaligen Anfang kann ich im Gange des Prologs selbst nirht begründet finden, und am wenigsten gerade in der Hauptstelle V. 14, wo καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nur gewaltsam vom Vorhergehenden getrennt, und als neuer Anfang genommen werden kann. Auch V. 9 ist kein neuer Anfang, sondern nur ein neues Moment, indem nun, nachdem von den Voraussetzungen die Rede war, unter welchen überhaupt das Licht in die Menschenwelt eintreten kann, von dem Dasein des Lichts an sich, und dem Zeugniss seines Daseins, sein wirklirhes Eintreten in die Wrlt, oder seine Aufnahme von Seiten der Menschen beschrieben wird. Denkt man bei ἦν ἐρχόμενον nur an das Auftreten Jesu selbst, so ist die Umschreibung statt des einfachen ἦλθε nicht gehörig motivirt. Warum heisst es nirht geradezu ἦλθε, wenn doch nur gesagt werden soll: es sei wirklich einmal gekommen? Nicht sowohl als ein gekommenes, sondern vielmehr als ein nur kommendes wird das Licht betrarhtet, weil das Kommen des Logos unter den Gesirhtspunkt des von Anfang an waltenden Gegensatzes des Lirhts und der Finsterniss gestellt wird. Weil die Finsterniss dem Lirhte in seinem Kommen stets hemmend entgegentrat, war das Kommen des Lichts wenigstens in Ansehung seiner Wirkungen nie ein absolutes, sondern ein durch den Gegensatz bedingtes, relatives, ein Kommen, das als der Kampf des Lichts mit der Finsterniss nicht zu seiner Vollendung kam, immer wieder von neuem beginnen musste. Diess sagt aber der Evan-

auch den geschichtlichen Inhalt desselben in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem der synoptischen Evangelien denken müssen, haben schon hier die Aufgabe, die Möglichkeit dieser Harmonie nachzuweisen, somit zu zeigen, wie sich der Satz: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο zu der synoptischen Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu verhält. Die Sache ist nicht so leicht und einfach, wie man sie gewöhnlich nimmt, und man kann beides nicht so in einander schieben, dass die Synoptiker mit ihrer Erzählung nur den Commentar zu dem johanneïschen Satze geben würden. Man kann daher auch nicht mit BAUMGARTEN-CRUSIUS sagen, die Christologie des Prologs sei viel zu hoch für das Wunder in der Geburt Jesu, so dass demnach der Evangelist dieses Wunder nur von seinem höhern Standpunkt aus übergangen, der Sache selbst nach aber vorausgesetzt hätte. Es ist nicht blos ein höherer Standpunkt, sondern ein ganz anderer, der gerade entgegengesetzte. Bei den Synoptikern wird durch die Geburt erst das Subjekt, welches als solches das Subjekt der evangelischen Geschichte ist, bei Johannes ist dieses Subjekt an sich schon da, und kann nichts erst werden, was es in seiner wesentlichen Identität mit sich selbst nicht schon wäre. Es ist schlechthin unmöglich, die Geburt, von welcher die Synoptiker reden, sich in die Reihe der Momente des Pro-

gelist von dem Kommen des Logos in die Welt überhaupt, nicht blos von dem Auftreten Jesu, obgleich dieses keineswegs ausgeschlossen ist. KÖSTLIN bezieht φαίνει V. 5 u. s. w. unmittelbar auf das Christenthum oder die Erscheinung Jesu selbst, der richtige Gesichtspunkt zur Auffassung des Prologs ist aber nach meiner Ansicht, dass der Evangelist zwar die wirkliche Erscheinung Jesu von Anfang an vor Augen hat, aber nur dazu, um von ihr als dem Gegebenen und Näheren aus das Entferntere, den ihr zu Grunde liegenden allgemeinen Gegensatz der Principien, aufzufassen. Das Historische wird so, seinem eigentlichen Boden enthoben, in die metaphysische Sphäre hinaufgerückt, um in ihm das Allgemeine zur Anschauung zu bringen. Der Prolog überspringt also nicht alles dazwischen Liegende, um unmittelbar vom Absoluten aus auf das Christenthum zu kommen, sondern er bleibt in seiner absoluten Sphäre, zieht aber das Christenthum zu sich herauf, so dass es nur zu einem Reflex des Absoluten wird. Wie könnte sonst schon V. 6 vom Täufer die Rede sein?

logs hineinzudenken, und wenn auch der Satz: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, wohin sie gesetzt werden müsste, so würde sie doch, wenn sie diese Stelle wirklich einnehmen sollte, zu einer blossen Scheingeburt werden, da kein schon existirendes Subjekt erst geboren werden kann, um zu existiren. Zwar trifft Johannes mit den Synoptikern darin wieder zusammen, dass ihm der Logos, als Subjekt der evangelischen Geschichte, dasselbe historische Individuum ist, aber es ist diess auch der grösste, auf keine Weise vermittelte Sprung, dass an die Stelle des Subjekts, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangelischen Erzählung schlechthin Jesus gesetzt wird. Der Satz: ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, kann, wie gesagt, als eine solche Vermittlung nicht angesehen werden, und es kann gewiss nicht befremden, dass die Aeusserlichkeit des Verhältnisses, in welchem das σάρξ γίνεσθαι zum Logos steht, auch in der evangelischen Geschichte da und dort ihr Recht behauptet, indem der Evangelist selbst kein Bedenken trägt, die absolute Macht des göttlichen Subjekts, des Logos, die menschliche Hülle der σάρξ durchbrechen zu lassen.

2. Das Zeugniss des Täufers. Kap. 1, 19—36.

Wenn man die gewöhnlichen historischen Voraussetzungen zum Prolog mitbringt, muss es gar sehr auffallen, dass der Evangelist, noch ehe er eigentlich mit der hohen Idee seines Logos den historischen Boden erreicht, den Vorläufer Johannes mit so grosser Emphase hervorhebt. Ist denn der Täufer eine so wichtige Person, dass er schon mit dem Logos, als dem absoluten Princip des Lebens und Lichtes, so eng zusammengedacht werden muss? Nur dem historisch auftretenden Messias gieng der Täufer als Vorläufer voran, hier aber ist ja blos noch von dem Logos als dem in der Finsterniss leuchtenden Licht die Rede. Es lässt sich auch diess nicht erklären, wenn wir nicht die Voraussetzung eines historischen Gangs des Prologs fallen lassen und die Ideen, in deren Kreise er sich bewegt, rein für sich nehmen [1]). Mit dem in der Finsterniss leuchtenden, aber

1) Mit allem, was die Erklärer hierüber sagen, ist so gut als nichts gesagt. Lücke bemerkt: Indem Johannes zu dem historischen

von der Finsterniss nicht ergriffenen und begriffenen Licht ist der metaphysische und geschichtliche Gegensatz, in welchen der Evangelist sich hineinstellt, gegeben. Ist der Gegensatz da, so muss er auch vermittelt werden. Die eigentliche Vermittlung ist der Glaube an den Logos, die Voraussetzung des Glaubens aber ist das historische Wissen; Objekt des Glaubens kann nur das sein, von dessen historischer Realität man überzeugt ist, das historische Wissen selbst aber beruht auf dem Zeugniss.

Christus übergebe, bezeichne er zuerst V. 6—8 das Verhältniss des Täufers zu Christo, wie derselbe von Gott gesandt gewesen nicht das wahrhaftige Licht selbst zu sein, sondern von dem Erschienensein desselben Zeugniss abzulegen und den Glauben an dasselbe in allen vorzubereiten. Mit dieser Bemerkung könnte man sich nur dann begnügen, wenn überhaupt die Lücke'sche Auffassung des Prologs die richtige wäre. Nach De Wette soll sich dem Evangelisten der Gedanke an das Zeugniss des Täufers auch hier im Eingange vordrängen, weil er seinen Bericht mit demselben V. 19 beginne. Ist diess ein Grund zur Erklärung der Sache? Weil der Evangelist V. 19 von dem Zeugniss des Täufers spricht, spricht er auch schon V. 6 davon! Warum also drängt sich dieser Gedanke schon V. 6 vor? Es muss diess doch seinen Grund haben. Nach Baumgarten-Crusius soll das Zeugniss hier noch nicht das über den Erschienenen sein, sondern dass er erscheinen werde, es sei eben Ankündigung. Was soll diess heissen? Das Zeugniss des Täufers folgt freilich erst nach, aber warum ist hier schon vom Täufer die Rede? Dazu nehme man, was derselbe Erklärer zu V. 5 bemerkt: Wie es dem erschienenen Logos ergangen ist, so dem Logos von Anbeginn, man nahm ihn in seiner geistigen Wirksamkeit nicht auf, weil man in der Finsterniss bleiben mochte. Um aber in seiner geistigen Wirksamkeit nicht aufgenommen zu werden, musste doch der Logos erschienen sein. Der Täufer hätte also schon V. 6 von dem Erschienenen zeugen können. Wie unklar und verwirrt! Besser sagt unstreitig Olshausen: Johannes werde als der grösste und letzte Prophet des A. T. für sie alle gesetzt, das ganze A. T. mit seinem Prophetenthum sei eine *μαρτυρία* von dem Licht gewesen. Diess könnte man aber nur sagen, wenn im Prolog zwischen einer alttestamentlichen oder vorchristlichen und christlichen Wirksamkeit des Logos unterschieden würde. Da nun diese Unterscheidung nicht gemacht wird, so wird man auch über den Täufer als Träger des alttestamentlichen Prophetenthums hinausgetrieben, und kann somit nur bei der Idee seines Zeugnisses überhaupt stehen bleiben.

Soll also das Dasein des Logos als des in der Finsterniss leuchtenden Lichts ein gewusstes und geglaubtes sein, so muss es vor allem ein bezeugtes sein. Diess ist die Stelle, welche der Täufer in der Reihe dieser Momente einnimmt, oder der Begriff der *μαρτυρία*, welche seine wesentliche Bestimmung ist: er ist selbst das erste Moment der Vermittlung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniss, indem er von dem Dasein des in der Finsterniss leuchtenden Lichts zeugt, dieses Dasein den Menschen zum Bewusstsein bringt. Wie der Täufer, so betrachtet, seiner ideellen Bedeutung nach, schon im Prolog seine Stelle erhält nnd zwar auf doppelte Weise, 1. sofern er an sich die nothwendige Vermittlung des Gegensatzes des Lichts und der Finsterniss ist (V. 6), und 2. sofern sein Zeugniss in demselben Verhältniss, in welchem die Erscheinung des Logos ihre intensivste Bedeutung darin hat, dass er im Fleische die ganze Fülle seiner Herrlichkeit offenbart, das ausdrucksvollste und inhaltsreichste ist (V. 23); so beginnt nun die evangelische Geschichte selbst mit der Explikation dieses Zeugnisses, wobei wiederum alle Beachtung verdient, wie dieses Zeugniss in seinem streng logisch abgemessenen Gange von Moment zu Moment fortschreitet. Es besteht, wie ihn der Evangelist drei Tage nach einander mit einem bestimmten Akte seines Zeugnisses auftreten lässt, ans drei innerlich zusammenhängenden und znr Totalität ihres Begriffs sich zusammenschliessenden Momenten. Das erste dieser Momente ist, was der Täufer am ersten Tage bezeugt, dass der Messias überhaupt da ist, obgleich man von seinem Dascin noch nichts weiss. Nur der Täufer hat dieses Bewusstsein, und weil er in diesem Bewusstsein erst ist, was er seiner wesentlichen Bestimmung nach sein soll, der ankündigende Vorläufer des Messias, so wird das erste Moment seines Zengnisses selbst dadurch eingeleitet, dass dieses sein Verhältniss zu dem Messias bestimmt wird. Wie schon bei der ersten Erwähnung des Täufers von ihm gesagt wird, dass er nicht selbst das Licht, sondern nur der das Dasein des Lichts bezeugende Zenge gewesen sei, so lässt ihn der Evangelist auch V. 20 f. nicht nur auf's Bestimmteste verneinen, dass er der Messias sei, sondern alles Positive von sich zurückweisen, was

ihm dem Messias gegenüber eine höhere persönliche Bedeutung geben würde. Er ist daher nicht Elias, noch überhaupt der dem Messias vorangehende Prophet, sondern nur die Stimme eines Rufers in der Wüste, um so in dem abstrakten Begriff einer blossen Stimme sich gleichsam jedes persönlichen Charakters zu entäussern, und sich in dieser Negativität als reines Organ zur Ankündigung des Messias darzustellen. In dieser Eigenschaft bezeugt er also das Dasein des Messias, und das Prädikat, mit welchem er in diesem ersten Moment seines Zeugnisses den Messias bezeichnet, ist von der absoluten Präexistenz desselben genommen. Wenn auch der Messias erst nach seinem Vorläufer kommen kann, so ist er doch schon vor ihm da, nicht blos weil er als Vorläufer nur bezeugen und für das Bewusstsein vermitteln kann, was an sich schon ist, sondern auch weil der Gegenstand seines Zeugnisses, wie der Täufer V. 15 sagt, auf absolute Weise vor ihm ist (πρῶτός μȣ ἦν, d. h. als πρῶτος schlechthin ist er πρότερός μȣ), was offenbar nur im Sinne der Logos-Idee verstanden werden kann. Wie das erste Moment des Zeugnisses noch ganz das in der Finsterniss scheinende Licht zum Gegenstand hat, den Messias, wie er zwar schon da ist, aber noch nicht für das Bewusstsein, so bezieht sich das zweite auf die konkrete Person des Messias. Der Täufer bezeugt nicht blos, dass der Messias da sei, sondern weist auf ein bestimmtes Individuum, auf Jesus als den Messias hin, mit der Bezeichnung, dass er das die Sünde der Welt hinwegnehmende Lamm Gottes, oder der Erlöser durch Leiden und Tod sei. Erst dieses zweite Moment betrifft die Person Jesu selbst, und der ganzen Darstellung zufolge muss man annehmen, in dem Täufer selbst sei erst in dem Moment, in welchem er Jesum auf sich zukommen sah, durch göttliche Offenbarung das Bewusstsein aufgegangen, dass dieses Individuum der mit dem heiligen Geist für sein messianisches Geschäft ausgestattete Messias sei. An diese beiden Momente der μαρτυρία des Täufers schliesst sich noch das dritte an, durch welches erst sein Zeugniss seine Vollendung erhält. Der Täufer hat nun zwar bezeugt, dass der Messias da ist, und dass er dieses bestimmte Individuum ist, wie aber überhaupt sein Zeugniss zur Vermittlung für das

Bewusstsein ist, so muss es auch im Bewusstsein der Menschen eine bestimmte Wirkung haben. Das Zeugniss des Täufers soll den Messias in das Bewusstsein der Welt einführen, damit er für die Welt zum Gegenstand des Glaubens werden kann. In dem Glauben der Welt an Jesum als den Messias hat also das Zeugniss des Täufers sein eigentliches Ziel erreicht. Geglaubt aber haben an Jesum zuerst die Jünger, welche selbst wieder eine gleiche vermittelnde Stellung zwischen Jesus und der Welt haben, wie der Täufer. In dem ersten an Jesum glaubenden Jünger oder Jüngerpaar hat sich vollkommen alles realisirt, was im Begriff der *μαρτυρία* des Täufers liegt. Das von ihm zuerst ausgesprochene Bewusstsein hat sich dem Bewusstsein anderer mitgetheilt und eine reale Bedeutung in ihm gewonnen. Der Messias ist in das Bewusstsein und den Glauben der Welt eingegangen, und in den ersten Individuen, welche ihn in ihr Bewusstsein und ihren Glauben aufgenommen haben, ist so ein Princip gesetzt, welches sich aus sich selbst heraus weiter entwickelt. Auch dieses dritte Moment gehört daher noch zu den beiden andern; der Täufer tritt, wie er schon zwei Tage nach einander aufgetreten ist, noch einmal auf, am dritten Tag, mit einem dritten Akt seiner *μαρτυρία*, um zwei seiner Jünger auf den vor ihm hinwandelnden Jesum hinzuweisen, und in diesen beiden Jüngern, welche der nach ihnen sich umwendende Jesus sich nachfolgen sieht, und zum bleibenden Aufenthalt in seine Wohnung eingehen heisst, ist uns die erste Nachfolge des Herrn vor Augen gestellt. Es lässt sich wohl nicht verkennen, dass die einzelnen Züge, mit welchen die Nachfolge dieser ersten Jünger beschrieben wird, ihr *ἀκολουθεῖν*, der *στραφεὶς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας Ἰησοῦς*, und ihr dauerndes *μένειν* an dem Orte, wo der Meister selbst blieb, eine veranschaulichende sinnbildliche Bedeutung haben, und wenn Lücke meint, weder V. 35 noch V. 29 lasse sich anschaulich machen, wie Jesus hier in der Nähe des Täufers wandle, dort auf ihn zukomme, ohne Zusammenkunft, ohne Umgang, und das Räthsel lieber stehen lassen, als eine grundlose Lösung geben will, so haben wir auch hier nur einen Zug derselben Art. Die Sache wäre allerdings räthselhaft genug, wenn sie in der Wirk-

lichkeit so gewesen wäre, die erste Begegnung zweier Männer, welche einander so nahe angehen, und doch wiederholt einander nur so weit nahe kommen, um zugleich, wie es scheint, recht absichtlich in der gehörigen Entfernung von einander zu bleiben, allein das Räthsel löst sich ganz einfach aus dem Begriff und Wesen der *μαρτυρία* des Täufers. Er ist nur dazu da, um zu zeugen, und da er jetzt nicht mehr blos vom Messias überhaupt, sondern von der bestimmten Person des Messias zeugen sollte, so tritt Jesus selbst V. 29 und 35 auf, aber nur dazu, dem von ihm zeugenden Täufer als der Gegenstand seines Zeugnisses gegenüberzustehen. So kommt er, auf dem Schauplatz der Handlung auftretend und abtretend, dem Täufer immer nur so nahe, dass er auf ihn hinweisen kann.

Von der Gesandtschaft des Synedriums an den Täufer und von der ganzen Verhandlung zwischen ihm und den Abgeordneten, zu Bethanien jenseits des Jordans an dem ersten der drei Tage, an welchen Johannes die drei Hauptakte seiner *μαρτυρία* vollbrachte, berichten die Synoptiker nichts, nur bei Lukas 3, 16 ist von einer auf ähnliche Weise, aber, was wohl zu beachten ist, aus einer ganz andern Veranlassung, in Folge der unter dem Volke entstandenen Frage: *μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός;* von dem Täufer gegebenen Erklärung die Rede. Wie es sich aber auch mit dem Faktischen dieser Deputation der höchsten jüdischen Behörde an den Täufer verhalten mag, in jedem Falle lag es, was hier besonders in Betracht kommt, in dem Interesse des johanneïschen Evangeliums, darauf hinzuweisen, dass der Täufer sein erstes Zeugniss von dem Messias, auf welchem alles Folgende beruhte, auf diese öffentliche Weise vor einer förmlichen, aus Mitgliedern der jerusalemischen Priesterschaft bestehenden, die ganze Nation repräsentirenden Deputation gegeben habe. Das Zeugniss des Täufers war ja die nothwendige Vermittlung für den Glauben an den Messias, und von dem ersten Akte dieses Zeugnisses aus entwickelte sich die ganze Reihe der Manifestationen der Person des Messias und seiner Herrlichkeit, deren Resultat der Glaube an Jesum als den Messias hätte sein sollen. Da nun aber gleichwohl auf der Seite der Juden das Resultat nicht der Glaube, sondern jener Un-

glaube war, welchen der Evangelist als den Gegensatz der Finsterniss gegen das im Messias erschienene Licht der Welt betrachtet, so ist es von Wichtigkeit, schon diesem ersten Akte des Zeugnisses das Bewusstsein der Nation gegenübergestellt zu sehen, um den von diesem Punkte aus sich entwickelnden Unglauben von seinem Anfang an in seinem ganzen Verlauf bis dahin verfolgen zu können, wo er zuletzt in seiner ganzen Grösse und Consequenz vor uns steht. Indem somit das jüdische Volk sich selbst von Anfang an alles zum Bewusstsein brachte, was die Voraussetzung des Glaubens an Jesum ist, zeugte es in seinem Unglauben nur um so mehr gegen sich selbst; dieser Unglaube erscheint so ganz als ein principmässiger, aus dem bewussten Widerspruch gegen die Wahrheit hervorgegangener. Darum beruft sich auch Jesus selbst Joh. 5, 33 gegen die Juden darauf, dass sie, ungeachtet sie an Johannes gesandt und Johannes sein Zeugniss für die Wahrheit abgelegt habe, doch nicht an ihn glauben. Der Gesichtspunkt, aus welchem die Erzählung von dieser Deputation aufzufassen ist, steht daher mit der Grundidee des johanneïschen Evangeliums, wenn sie auch nicht aus ihr hervorgegangen ist, wenigstens in einem sehr engen Zusammenhang, wobei auch diess noch auffallen muss, wie diese Deputation bei Johannes gerade so eintraf, dass er nach dem noch unbestimmten Zeugniss des ersten Tages gleich darauf das so eng an dasselbe sich anschliessende bestimmte des zweiten Tages in Betreff der Person des Messias geben konnte. Es hängt diess schon mit einem andern Punkt zusammen, bei welchem es gleichfalls auf die Vergleichung mit den synoptischen Evangelien ankommt.

Man nimmt gewöhnlich an, dass V. 32 von derselben Erscheinung die Rede ist, welche nach den Synoptikern bei der Taufe Jesu vorfiel, und demnach auch bei unserem Evangelisten nur als ein bei der Taufe Jesu vorgefallenes Ereigniss genommen werden zu können scheint. Selbst Kritiker, wie Strauss und Bruno Bauer gehen an dieser Stelle arglos vorüber. Und doch muss es, wenn, was eben die Frage ist, nicht voraus als ausgemacht angenommen werden muss, dass die beiderseitigen Berichte zur vollkommenen Ausgleichung in einander geschoben

werden können, erlaubt sein, auch hier die gewöhnliche Voraussetzung in Zweifel zu ziehen. Wo wird denn auch nur die geringste Andeutung darüber gegeben, dass Jesus auch nach unserem Evangelisten von Johannes getauft worden ist? Lässt sich die ganze Stelle V. 29—34 nicht ebenso gut auch ohne diese Voraussetzung verstehen? Ja, muss sie nicht nach dem ganzen Zusammenhang der Erzählung so verstanden werden? Man bedenke nur, wie eng hier der Zusammenhang ist, wie bestimmt der Gedankenfortschritt von einem Moment zu dem andern. Am ersten Tage spricht der Täufer nur erst die noch unbestimmte Ueberzeugung aus, dass der Sohn Gottes erschienen sei, am zweiten geht er zu der bestimmten Erklärung fort, dass dieser Jesus von Nazaret, auf welchen er jetzt hinweisen kann, der Welterlöser und eben der von ihm des Tages zuvor im Allgemeinen bezeichnete Sohn Gottes sei. Und wie er zuvor zu den Abgeordneten aus Jerusalem gesagt hat, er stehe mitten unter ihnen, ohne dass sie ihn kennen, so sagt er jetzt von sich selbst, er habe ihn nicht gekannt, aber eben dazu sei er ja gekommen, dass er durch ihn Israel offenbar werde, und wie nun für den Zweck dieser Offenbarung dieses Bewusstsein ihm selbst erst aufgegangen, durch eine innere Stimme Gottes plötzlich in ihm geweckt worden, wird im Folgenden beschrieben. Wo kann aber dieses Bewusstsein in ihm entstanden sein, als in demselben Moment, in welchem er Jesum zuerst auf sich zukommen sah? Damals geschah es erst, dass er durch göttliche Offenbarung die unmittelbare Gewissheit erhielt, dieser und kein anderer sei der Messias, oder dass er, was dasselbe ist, in einer innern Anschauung den heiligen Geist auf ihn herabkommen und auf immanente Weise mit ihm sich vereinigen sah. In diesem Bewusstsein, dessen Erwachen, da das Zeugniss selbst es schon zu seiner Voraussetzung hat, als ein momentan in sich abgeschlossener Akt beschrieben wird (V. 32), legte er das bestimmte öffentliche Zeugniss über Jesus als Messias ab. Wäre es nicht so, so sage man doch, wohin der Taufakt bei unserem Evangelisten zu verlegen ist? Am zweiten Tage kann er nicht stattgefunden haben, weil dann nur um so auffallender wäre, dass der eigentliche Akt, zu welchem die erwähnte Erscheinung

gehörte, völlig verschwiegen ist. Ebenso wenig aber lässt er sich mit der Begebenheit des ersten Tages und dem an demselben gegebenen Zeugniss zusammendenken. Da das Verhältniss des zweiten Tags zum ersten nicht anders gedacht werden kann, als so, dass die *μαρτυρία* des Täufers von der noch unbestimmten Bezeugung des Daseins des Messias zu dem bestimmten Zeugniss in Betreff der Person des Messias fortschreitet, so kann zwischen die beiden Hauptakte des ersten und zweiten Tages kein öffentlicher Akt hineinfallen, wie die Taufe Jesu durch Johannes gewesen wäre, ein Akt, durch welchen die Person Jesu als des Messias von dem Täufer schon auf dieselbe Weise bekannt gemacht worden wäre, wie doch nach dem logischen Gange seiner *μαρτυρία* erst am zweiten Tage geschehen konnte. Ebendamit ist auch die Annahme, welche freilich die gewöhnliche Voraussetzung der Interpreten zu sein scheint [1]), von selbst

---

1) Man vgl. z. B. Lücke S. 398, wo zum Behuf der harmonistischen Ausgleichung des Johannes und der Synoptiker behauptet wird: »Bei aller Aehnlichkeit mit der synoptischen (Matth. 3, 11) sei doch die Erklärung des Täufers hier wesentlich verschieden. Dort spreche der Täufer zum Volke, hier zu Abgeordneten des Synedriums. Dort erkläre er dem Volke vor der Taufe Jesu nur im Allgemeinen, dass er nicht der Messias sei, dass dieser nachkommen werde mit einer ganz andern höhern Taufe. Den Synedristen aber erkläre er hier nach der Taufe bestimmter, dass der Messias zwar noch nicht öffentlich aufgetreten, aber wie er wisse, bereits mitten unter ihnen stehe, von ihnen aber noch unerkannt. Denn das *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς ὐκ οἴδατε*, setze nach dem, was der Täufer V. 31. 33 sage (*ὐκ ᾔδειν αὐτὸν*), die Taufe bestimmt voraus.« Wie kann aber nach dem ganzen Gange der johanneïschen Darstellung die Taufe als schon geschehen vorausgesetzt werden? Diess lässt sich nicht denken, und das *ὐκ ᾔδειν αὐτὸν* beweist so das gerade Gegentheil dessen, was Lücke daraus schliessen will. Es passt ja auch schon das *μέσος ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς ὐκ οἴδατε* nicht einmal auf den schon getauften Jesus. Man kann sich doch seine Taufe nicht blos als einen Privatakt zwischen ihm und dem Täufer, sondern nur als den feierlichen Akt denken, mit welchem er vor dem ganzen Volke öffentlich als Messias auftreten sollte. Wer sieht es nicht, wie durch solche harmonistische Versuche die innere, nur mit sich selbst zusammenstimmende Einheit der johan-

ausgeschlossen, dass der Täufer an irgend einem andern Tage, ehe er mit den Haupthakten seiner μαρτυρία auf die von unserem Evangelisten beschriebene Weise auftrat, Jesum getauft und dabei die V. 32 f. in Uebereinstimmung mit den Synoptikern erzählte Erscheinung gehabt habe. Der ganze Charakter der beiden Hauptakte, welche auf den ersten und zweiten Tag fallen, lässt diess nicht annehmen, und was müsste man von einem Geschichtschreiber denken, welcher hinter der eigentlichen Scene seiner evangelischen Geschichte noch eine Reihe solcher Begebenheiten, wie die Taufe Jesu war, hätte vor sich gehen lassen? Unter den richtigen Gesichtspunkt wird daher der Abschnitt V. 19—34 gewiss nur dann gestellt, wenn wir ihm keine Beziehung auf die Taufe Jesu durch Johannes geben. Eine solche Beziehung ist unserem Evangelisten fremd, nicht als wäre der von den Synoptikern erzählte Taufakt ihm gar nicht bekannt gewesen, sondern weil er ihn auf seinem von dem synoptischen völlig verschiedenen Standpunkt nur ignoriren konnte. Bei den Synoptikern hat die Taufe Jesu durch Johannes eine objektive Bedeutung: es scheint, wie am deutlichsten aus der Stelle Matth. 3, 15 zu sehen ist, Jesus würde an sich nicht die Befähigung zum messianischen Beruf gehabt haben, wenn er nicht durch diesen Akt dazu eingeweiht worden wäre. Desswegen hat auch die Erscheinung der Taube, wenigstens bei Marcus und Lukas, ganz das Aussehen eines wirklichen Herabkommens des Geistes auf Jesus, wie wenn er jetzt erst mit dem heiligen Geist für seinen Beruf hätte ausgerüstet werden sollen. Der Standpunkt unseres Evangelisten aber ist ein anderer. Nicht objektiv soll Jesus jetzt erst werden, was er als Messias sein soll, denn alles, was dazu gehört, ist er an sich schon als der Logos, sondern nur für das subjektive Bewusstsein soll er als das, was er an sich ist, dargestellt werden, und zwar kann dieses Bewusstsein von der messianischen Bestimmung Jesu nur durch die Vermittlung des Täufers ein allgemeines werden, nur dadurch, dass der Täufer von ihm als Messias zeugt, wovon die nothwendige Vor-

neischen Darstellung gewaltsam zerrissen wird, um von den rein willkürlichen Voraussetzungen, die man dabei macht, nichts weiter zu sagen!

aussetzung ist, dass der Täufer selbst zuvor sowohl des Vorhandenseins des Messias, als auch der Person des Messias sich bewusst geworden ist. Nur diess ist also für unsern Evangelisten das eigentliche Moment der Taufe, der Taufakt selbst aber liegt ausserhalb seines Gesichtskreises. Findet man diess befremdend, dass demnach der Evangelist, während er doch die Erzählung der Synoptiker von der Taufe Jesu so nahe berührt, dass er ganz von derselben Erscheinung zu sprechen scheint, das Faktum der Taufe selbst ganz ignorirt, so beantworte man sich dabei zugleich die ganz verwandte Frage, warum unser Evangelist auch die Versuchung Jesu mit Stillschweigen übergangen hat? Unstreitig lässt sich diess nur daraus erklären, dass eine Versuchung, in welcher der Messias erst durch einen mit dem Teufel bestandenen Kampf das werden sollte, was er als Messias sein musste, mit dem johanneïschen Logosbegriff sich nicht vertragen konnte. Eine solche objektive Probe der Messianität konnte für den mit dem göttlichen Logos identischen Messias nicht nöthig sein. Es sollte nur für das Bewusstsein der Menschen offenbar werden, was er an sich schon war. Welche Beziehung konnte aber eine Versuchung, in welcher der Messias nur dem Teufel gegenüberstund, auf seine Offenbarung für das Bewusstsein der Menschen haben? Auf dem johanneïschen Standpunkt hatte daher weder die Taufe, noch die Versuchung die Bedeutung, die ihnen die Synoptiker geben. Der Täufer ist zwar auch bei Johannes als der Vorläufer der *βαπτίζων ἐν ὕδατι,* aber er ist eigentlich nur um der *μαρτυρία* willen da, und je angelegentlicher in dem johanneïschen Evangelium diese *μαρτυρία* in ihren verschiedenen Hauptmomenten dargelegt wird, desto klarer geht hieraus hervor, wie wenig für jene beiden synoptischen Scenen in demselben irgend eine Stelle auszumitteln ist, so dass man ihr Nichtvorhandensein nicht einmal für zufällig halten kann, sondern vielmehr annehmen muss, sie seien absichtlich durch die bestimmte Tendenz, welche das Evangelium von Anfang an verfolgt, ausgeschlossen. Schon diese Planmässigkeit der Tendenz, diese durchgängige Beziehung des Einzelnen auf eine alles beherrschende Idee, lässt uns keinen von den synoptischen Evangelien verschiedenen selbständigen

historischen Bericht annehmen, nur die Tendenz ist eine andere, sehen wir aber von dieser Tendenz, und von den mit ihr von selbst gegebenen Modifikationen ab, welche die geschichtliche Darstellung durch sie erhalten musste, was bleibt uns als ein von der Tradition der synoptischen Evangelien unabhängiger historischer Inhalt zurück? Es drängt sich uns demnach schon hier die Ansicht auf, welche der leitende Gesichtspunkt für die historisch-kritische Auffassung des johanneïschen Evangeliums sein muss: seine historischen Elemente hat das Evangelium aus derselben evangelischen Tradition, welche den Inhalt unserer synoptischen Evangelien ausmacht, oder aus unsern synoptischen Evangelien, indem es aber kein streng geschichtliches Evangelium sein will, sondern seinen geschichtlichen Inhalt einer über das Ganze gestellten Idee unterordnet, hat es gemäss seiner Grundidee den aus der Evangelien-Tradition eklektisch genommenen historischen Stoff aus einem andern Gesichtspunkt aufgefasst, in verschiedene Combinationen gebracht, und eben desswegen, wie es nicht anders geschehen konnte, mehr oder minder umgestaltet, so dass es den synoptischen Evangelien gegenüber ein denselben theils paralleles, theils von ihnen abweichendes, ebendarum aber neues und selbständiges Evangelium zu sein scheint, während nur seine Idee und Tendenz eine andere ist, der geschichtliche Inhalt selbst aber, sobald wir ihn nur zu analysiren und auf seine Elemente zurückzuführen wissen, derselbe. Eben hieraus ist es nun zu erklären, wie der Evangelist V. 31 f. von keiner andern Begebenheit zu reden scheint, als der von den Synoptikern genauer beschriebenen Taufe Jesu durch Johannes, ungeachtet er doch, sobald wir ihn näher in's Auge fassen, von dieser Taufe selbst nichts wissen will. Nehmen wir also die Sache rein geschichtlich, so stellt er sie allerdings anders dar, nur nicht auf dem Grunde einer andern ihm eigenen Tradition, sondern von der Idee aus. Dabei ist nun aber noch besonders beachtenswerth, wie der Evangelist auch da, wo er das geschichtlich Gegebene fallen lässt und im Interesse seines Standpunkts darüber hinausgeht, sich doch zugleich an Anknüpfungspunkte anschliesst, die ihm in der evangelischen Tradition selbst, in den unter den Synoptikern selbst stattfindenden Differenzen

gegeben sind. Ist die Erscheinung des Geistes in der Gestalt einer Taube bei unserem Evangelisten auf die angegebene Weise zu nehmen, so ist sie, wie sich von selbst versteht, nur eine Thatsache des Bewusstseins, aber auch schon Matthäus giebt ihr ja eine subjektive Beziehung auf den Täufer [1]), und sie kann schon bei Matthäus als eine nur für das Bewusstsein des Täufers geschehene Erscheinung genommen werden. Und selbst die Ignorirung oder Ausschliessung des Taufaktes, was ist sie anders als eine aus der Weigerung des Täufers bei Matthäus (V. 14), Jesum zu taufen, gezogene Consequenz? Hatte der Täufer schon nach diesem Bericht so grosses Bedenken, Jesum zu taufen, wie leicht konnte man davon zu der Annahme weiter fortgehen, Jesus sei nicht wirklich von Johannes getauft worden, und wenn der Täufer schon bei Matthäus seine Weigerung durch das Verhältniss der Unterordnung, in welchem er zu Jesus stehe, motivirt, wie viel einleuchtender musste dieses Motiv für unsern Evangelisten vom Standpunkt der Logos-Idee aus sein? So unmerklich geht durch solche Uebergänge das Geschichtliche in das Ungeschichtliche, in eine der Idee zur blossen Form dienende Darstellung über. Sollte es nun auch hier noch als eine zu gewagte Vermuthung erscheinen, wenn behauptet würde, die geschichtliche Grundlage des Abschnitts V. 19—28 sei nur, was von Lukas 3, 15. 16 erzählt wird, alles Weitere aber, die Gesandtschaft von Jerusalem und die officielle an den Täufer gerichtete Frage, sei nur zur amplificirenden Darstellungsweise des Evangelisten zu rechnen, so mag diess hier zunächst noch dahingestellt bleiben, das Urtheil wird sich hierüber von selbst aus dem Folgenden ergeben [2]).

---

1) Matth. 3, 16: *ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ ὀυρανοὶ* u. s. w. Bruno Bauer behauptet zwar Krit. des Joh. S. 37, das Subjekt könne hier nur Jesus sein, allein *αὐτῷ* kann von keinem andern Subjekt verstanden werden, als demselben, auf welches das unmittelbar Folgende geht: *καὶ εἶδε — ἐπ' αὐτὸν*, was nur auf den Täufer bezogen werden kann.

2) Von eigentlichen geschichtlichen Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern kann demnach nicht die Rede sein, und man würde auf diesem Wege endlich von der immer wiederkehrenden Quälerei befreit, Widersprüche vereinigen zu müssen, gegen deren

3. Die Selbstoffenbarung des Messias, Johannes und Jesus neben einander. Kap. 1, 37 — 2, 11.

Mit dem Eintritt des ersten Jüngerpaars in die Wohnung Jesu lässt der Evangelist die Hauptakte der drei Tage, oder die drei Momente, in deren Einheit die *μαρτυρία* des Täufers besteht, sich vollenden. Eine neue Trias von Tagen und von Handlungen, welche in der Einheit ihres Begriffs zu einem Ganzen verbunden sind, beginnt, wie die neue Zählung nach Tagen zeigt (V. 44 τῇ ἐπαύριον und τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ 2, 1), mit 1, 41 und geht bis 2, 11 fort. Der von dem Täufer bezeugte und in das Bewusstsein und den Glauben der Welt eingeführte Messias giebt sich nun selbst in seiner göttlichen Grösse und Herrlichkeit zu erkennen, durch drei Beweise derselben, welche ebenso durch den innern Fortschritt des Gedankens

---

Vereinigung sich jeder besonnene Verstand fort und fort sträuben wird, während dagegen auch wieder ebenso gewaltsam auseinandergerissen wird, was jede unbefangene Betrachtung als identisch erkennen muss. Wie viele Mühe hat den Harmonisten der Widerspruch verursacht, dass bei Johannes V. 31 der Täufer erklärt, er habe nicht gewusst, dass Jesus von Nazareth der Messias sei, bei Matthäus aber 3, 14 zu Jesu sagt: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι u. s. w., ihn somit als seinen messianischen Herrn erkennt. Das letzte Auskunftsmittel, auf welches nun Lücke gekommen ist, ist: »V. 14. 15 sind ein späterer Zusatz des vollständigen Matthäus, wovon eben desshalb die ganze übrige synoptische Tradition schweigt.« Man lese nur das Folgende bei Lücke, um eine so willkürliche Hypothese nach Gebühr zu würdigen. Der neueste Interpret des joh. Ev. Baumgarten-Crusius S. 58 meint nun wieder: in der That spreche schon der Text bei Matthäus: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, für die alte Ausgleichung, dass dort nur eine höhere Menschlichkeit habe bezeugt werden sollen, nicht die messianische Würde. Diess ist die neueste »theologische Auslegung.« Also nur eine höhere Menschlichkeit erkannte der Täufer in dem Unbekannten, welcher sich ihm zur Taufe darstellte, »und die Rede des Täufers will also nur sagen, das Taufgeschäft, das Werk des Vorläufers, gebühre ihm (nämlich dem Unbekannten wegen seiner höhern Menschlichkeit) als dem Würdigeren.« So leichtsinnig hätte also der Täufer seinen göttlichen Beruf an eine höhere Menschlichkeit des Unbekannten abgegeben! Heisst diess theologisch ausgelegt?

eine Einheit bilden, wie die Tage und Akte der ersten Trias. Das in dem ersten Jüngerpaar geweckte messianische Bewusstsein geht in seine lebendige Entwicklung über, es theilt sich durch seine eigene innere Kräftigkeit von dem Einen dem Andern mit; auf die unmittelbarste Weise theilt es sich von Andreas seinem Bruder Simon mit, und indem dieser, zu Jesus geführt, von Jesus beim ersten Blick sowohl als der, der er war, erkannt, als auch mit dem Namen Petrus benannt wird, ist hiemit nicht nur die ganze Bedeutung dieses neuen Jüngers ausgesprochen, sondern es hat sich eben dadurch auch der das Innerste des Menschen durchschauende Scharfblick Jesu auf eine höchst emphatische Weise beurkundet. Wer dem innern Gedankenzusammenhang des Evangeliums zu folgen weiss, wird nicht im Zweifel darüber sein können, dass, in der Weise, wie hier von der Begründung der ersten Jüngerschaft die Rede ist, der Evangelist in den wenigen Zügen, welche er hervorhebt, über die Berufung der Apostel alles zusammenfassen will, was in Ansehung derselben aus der evangelischen Tradition in seine Darstellung aufzunehmen, für ihn von Interesse sein konnte. Einem Harmonisten freilich, wie Lücke, machen die bedeutenden Verschiedenheiten in den Erzählungen wahrscheinlich, dass Johannes ein ganz anderes, obwohl verwandtes Faktum erzählt, nämlich das erste mehr zufällige Zusammentreffen und vorläufige Anschliessen, ohne bestimmte Beziehung auf das Apostelthum. Allerdings scheine 1, 43, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, auf eine engere Gemeinschaft hinzuweisen, aber doch nur, dass Jesus gleich damals eine solche gewollt habe, liege deutlich darin. Diess schliesse aber nicht aus, dass das, was Joh. 1, 35 f. erzählt, nur die Anfänge der allgemeinen Jüngerschaft seien, welche sich zunächst bei den beiden apostolischen Brüderpaaren zu einem engeren Verhältniss und zu einem bestimmteren apostolischen Beruf ausbildete, wovon eben die synoptische Erzählung die besondere Veranlassung angebe. Sei diess der natürliche pragmatische Zusammenhang, so haben wir ebenso wenig Grund, um unserer Erzählung willen die synoptische, als um dieser willen die unsrige zu verdächtigen. Durch Verdächtigungen wird allerdings nichts ausgerichtet, ebenso wenig aber durch

einen sogenannten Pragmatismus, welcher statt in das Wesen der Sache einzudringen, nur bei der Aussenseite stehen bleibt. Weil also, lautet das pragmatische Argument, Johannes die Berufung der Jünger in eine frühere Zeit setzt, als die Synoptiker, kann die von ihm erzählte Berufung nur eine vorläufige, zufällige, ganz allgemeine sein. Wo ist denn aber hier irgend eine Spur davon, dass der Evangelist hier nur Vorläufiges, Zufälliges, ganz Allgemeines anführen will? Und wie sollte denn, ohne dass der innere Zusammenhang der Darstellung völlig zerrissen wird, etwas so Unerhebliches und Unbedeutendes in die Reihe so bedeutungsvoller prägnanter Momente hineinpassen? Als eine blos vorläufige wäre man die hier erzählte Berufung nur dann anzusehen berechtigt, wenn derselbe Evangelist in der Folge die eigentliche Berufung zum Apostelamt berichten würde. Da er diess nicht gethan hat, so ist hieraus zu schliessen, dass für ihn das hier Gesagte an der Stelle, welche er ihm giebt, dieselbe Bedeutung haben soll, welche die von den Synoptikern erzählte Apostelberufung bei diesen an dieser spätern Stelle hat. Nur hat er, wie diess überhaupt zur Oekonomie seines Evangeliums gehört, was die Synoptiker in ihrer Weise historisch erzählen, in seiner ideellen Bedeutung aufgefasst, als ein Moment, das hier an seiner eigentlichen Stelle ist, sofern die von dem einmal erweckten Messiasbewusstsein aus um den Messias sich sammelnde Jüngerschaft nur durch seine ersten und unmittelbarsten Jünger, die Apostel, begründet werden konnte. Aus dieser Eigenthümlichkeit unseres Evangelisten, die aus der synoptischen Tradition genommenen historischen Data gleichsam nur in ihrer Spitze aufzufassen und in einzelne Momente zusammenzudrängen, in welchen das Einzelne die Stelle des Ganzen vertritt und eben dadurch eine allgemeinere, insofern auch bildlich veranschaulichende Bedeutung erhält, ist es zu erklären, dass er mit der hier geschilderten Scene der Berufung der ersten Jünger sogleich auch die nach der synoptischen Tradition erst später erfolgte Namengebung des Petrus verbunden hat. Jene Scene selbst wird dadurch weit bedeutungsvoller und emphatischer, und indem Jesus schon jetzt den so vielsagenden Ausspruch thut, stellt sich die ganze Scene von selbst unter den

Gesichtspunkt, um welchen es dem Evangelisten zu thun ist: die Berufung der ersten Jünger ist zugleich das erste Moment der sich manifestirenden δόξα, oder göttlichen Natur Jesu als des Messias. Was also nach Matthäus erst später geschehen ist, in einer Zeit, in welcher Jesus längst alle Gelegenheit gehabt hatte, die Individualität des Petrus genauer zu kennen, ist hier schon in den allerersten Zeitpunkt des Zusammentreffens Jesu mit Petrus verlegt, weil Jesus nur so als derjenige erscheinen kann, welcher, wie diess die göttliche Natur des Logos erfordert, alles, auch das Innerste des Menschen mit Einem Blicke durchschaut. Dagegen kann man nun freilich einwenden, es sehe doch der Ausspruch Jesu V. 43 gar nicht so aus, wie wenn Jesus mit ihm einen Beweis seines übernatürlichen Wissens geben wollte. Allein woher soll denn Jesus wissen, dass der damals erst in Berührung mit ihm gekommene Petrus diesen seiner Natur entsprechenden Namen verdient, wenn er es nur auf menschliche Weise wissen soll, oder warum soll er es nicht auf übermenschliche Weise wissen, wenn er doch unmittelbar darauf sein übernatürliches Wissen an Nathanaël beurkundet? Man kann daher nur sagen, der Evangelist hat in der Scene mit Petrus das übernatürliche Wissen Jesu als solches nicht explicirt, es erscheint zunächst nur als ein Scharfblick, welcher nicht schlechthin gerade nur als eine übermenschliche Eigenschaft genommen werden muss, aber eben darum, weil hier dieses Wissen als ein übernatürliches noch nicht explicirt ist, folgt nun, worin eben der Fortschritt des Gedankens in der Reihe dieser Momente besteht, als zweites Moment der Manifestation Jesu als des Messias die Explikation dieses Wissens. Lücke wendet sich zwar auch bei der Stelle V. 48—51 hin und her, um sie etwas Anderes sagen zu lassen, als sie wirklich sagt, oder um am Ende nichts über sie zu sagen, was eine klare Vorstellung der Sache giebt. *Εἶδον* kann grammatisch nur vom Sehen verstanden werden, aber es soll kein äusseres Sehen sein, sondern ein innerliches Erkennen aus der Ferne, was das Wort nicht heisst, die Sache selbst soll etwas Wunderbares sein, und doch kein Wunder, nur ein geringeres Wunder, etwas Ausserordentliches. Nathanaël soll weit entfernt gewesen sein, ein

Wunder zu vermuthen, aber doch darüber erstaunt, dass Jesus mit einem Blick auch von fern ihn innerlich erkannt habe. Was soll es also gewesen sein, oder warum soll es kein Wunder gewesen sein, wenn es doch deutlich genug als Wunder beschrieben wird, und als der Uebergang zu Anderem, worin sich die wundervolle, übermenschliche, göttliche Natur des Messias noch weit herrlicher offenbaren werde? Unstreitig hat De Wette ganz Recht, wenn er nur das als den Sinn der Stelle erkennt, dass die wunderbare Kenntniss Jesu von Nathanaëls Charakter durch den Beleg, dass er ihn auf wunderbare Art gesehen habe, also das eine Wunderbare durch das andere bestätigt werden soll. *Εἶδον* kann daher nur von einem übernatürlichen Sehen in die Ferne und einem gleich übernatürlichen Wissen verstanden werden, worin eben das zweite Moment der sich manifestirenden *δόξα* des Messias besteht, und indem dieses Wunder des Wissens selbst nur zur Einleitung des ungleich Grösseren dienen soll, was sich in der Person des die Gemeinschaft des Himmels und der Erde vermittelnden Messias dem Blicke eröffnen werde (V. 32), schliesst sich in unmittelbarem Zusammenhang in der Reihe derselben Momente als drittes Moment das Wunder in Kana an, welches zwar als die *ἀρχὴ τῶν σημείων* 2, 11 bezeichnet wird, aber darum nichts desto weniger in die Reihe dieser Momente gehört. Wie Jesus in unserem Evangelium überhaupt das Uebernatürliche, das in ihm ist, auf doppelte Weise beurkundet, sowohl durch sein Wissen als durch sein Thun, so ist es nur der Fortschritt von den beiden ersten Momenten zu dem dritten, dass er jetzt seine messianische *δόξα* auch durch ein eigentliches *σημεῖον*, einen äusserlich in die Augen fallenden Erfolg, was der Begriff des *σημεῖον* ist, manifestirt.

Indem wir in diesem Zusammenhang auf das Wunder in Kana kommen und es unter keinen andern Gesichtspunkt stellen können, als den von dem Evangelisten selbst bezeichneten, wenn er ausdrücklich bemerkt, dass es am dritten Tage nach dem ersten Akte der Selbstoffenbarung Jesu geschehen sei [1]),

1) Gewöhnlich rechnet man freilich diese Tage anders. Schon seit Origenes Comment. in Joh. Tom. VI. 30 ist es hergebracht, die

sind eben damit alle Ansichten ausgeschlossen, welche der Realität des Wunders irgend etwas entziehen wollen. Es kann nur

---

Tage so zu zählen: *πρώτῃ ἂν ἡμέρᾳ αἱ μαρτυρίαι γίνονται, καὶ δευτέρᾳ Ἰησοῦς πρὸς Ἰωάννην ἔρχεται, τρίτῃ δὲ ἑςὼς ὁ Ἰωάννης μετὰ δύο μαθητῶν, ἐνιδὼν Ἰησοῦ περιπατοῦντι εἰπὼν τό· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, προτρέπει τοὺς παρόντας ἀκολουθῆσαι τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, καὶ τετάρτῃ θελήσας ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ὁ ἐξελθὼν ζητῆσαι τὸ ἀπολωλὸς εὑρίσκει Φίλιππον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι· τῇ δὲ ἀπὸ τετάρτης, ἥτις ἐςὶν ἕκτη τῶν ἀρχῆθεν ἡμῖν κατειλεγμένων, ὁ γάμος γίνεται ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας.* So wäre der Tag des *γάμος* in Kana auch der sechste, aber Origenes übergeht die Berufung des Petrus und rechnet zu der Reise von Bethanien nach Kana zwei Tage. Lücke meint, nach der natürlichsten Beziehung von *τῇ ἐπαύριον* V. 44 auf den Tag, wo Petrus zu Jesu kam, vergehe zwischen V. 41 und 40 ein voller Tag. So wäre *τῇ ἐπαύριον* zwei Tage später als V. 35 und von 1, 19 an der fünfte Tag, sei aber V. 42 und 43 noch an demselben *ἐπαύριον* V. 35 vorgefallen, der vierte. Das *ἔμειναν τὴν ἡμ. ἐκ.* V. 40 spreche eher für das Erstere. Aber Johannes unterscheide doch hier selbst die einzelnen Tage, warum nicht V. 42? Somit wäre doch, auch nach Lücke, anzunehmen, dass V. 40 — 43 noch mit dem dritten Tag zusammengehöre, wie diess auch von Baumgarten-Crusius behauptet wird: »Am sinkenden Tage sei der Eine noch zum Bruder gegangen, und dieser (der drängende Petrus) habe sich jetzt noch beeilt, zu Jesu zu kommen. Denn die gewöhnliche Meinung (auch bei Euthymius), dass das Folgende V. 42 f. am folgenden Tage erst geschehen sei, passe nicht zu der Weise dieser Erzählung.« Warum soll es aber nicht passen, wenn doch der Evangelist ausdrücklich sagt, jene beiden Jünger, deren Einer Andreas, der Bruder des Petrus, war, seien an jenem Tage bei Jesu geblieben, wie kann also Andreas noch an demselben Tage seinen Bruder Petrus gefunden, diesen zu Jesu geführt und Jesus noch an demselben Tage den Petrus zu seiner Jüngerschaft berufen haben? Ja, nur so erhält die Zeitbestimmung V. 40: *ὥρα ἦν ὡς δεκάτη*, ihren in den Zusammenhang passenden Sinn. War es schon 4 Uhr Nachmittags als jene Jünger zu Jesu eintraten, um jenen Tag bei ihm zu bleiben, so ist eben dadurch jener Tag als ein für sich abgeschlossener bezeichnet, und die Berufung des Petrus, wie sie ja an sich wichtig genug ist, um der Akt eines neuen Tages zu sein, ist das Werk des ersten Tages der mit V. 44 beginnenden zweiten Trias. Schliesst sich nun so die *ἐπαύριον* V. 44 als der zweite Tag dieser zweiten Trias ganz natürlich an den ersten derselben an, wie ist es möglich, die *τρίτη ἡμέρα* 2, 1 aus dieser Zählungs-

als ein eigentliches Wunder, als ein σημεῖον im vollsten und realsten Sinne aufgefasst werden, und die ganze Darstellung desselben geht darauf aus, das Wunder als solches in alle seine Momente auseinanderzulegen. Der Speisemeister bezeugt das Dasein des Weins als Thatsache, die Diener das Dasein des Wassers, und doch ist der Wein in denselben Gefässen, in welchen zuvor Wasser war. Wie lässt sich also beides anders zusammendenken als durch den Begriff der Verwandlung, wie er unmittelbar durch die Worte: ὕδωρ οἶνος γεγενημένος ausgedrückt ist, und durch wen anders könnte dieser Verwandlungs-Akt bewirkt worden sein, als durch denjenigen, welcher zuvor schon, worauf wir durch die zwischen Jesu und seiner Mutter gewechselten Worte hingewiesen werden, eine solche Absicht zu verstehen gegeben hatte, und auf dessen Veranstaltung die Wasserkrüge mit Wasser gefüllt worden waren? Muss demnach dem Wunder sein volles Recht bleiben, so kann die Frage nur sein, wie wir es aufzufassen haben, um ihm seine wahre Bedeutung und Beziehung zu geben. Als Wunder ist es an sich schon ein Beweis der messianischen δόξα, aber sollte es nur in dieser formellen Hinsicht zu nehmen sein, und nicht auch seiner materiellen Beschaffenheit nach, als ein Wunder so eigenthümlicher Art, eine nähere Beziehung auf die messianische δόξα haben? Was bedeutet also das ὕδωρ οἶνος γεγενημένος? Sollte es zu kühn sein, in einem Zusammenhang, in welchem so manche einzelne Züge der Darstellung von selbst eine höhere, typische, symbolische Bedeutung erhalten, auch hier eine solche Bedeutung zu vermuthen? Wir können ihr nur so auf die Spur kommen, dass wir die beiden Elemente, aus welchen das Wunder besteht, das Wasser auf der einen und den Wein auf der

weise heraus zu nehmen, und in dieser Reihe von Tagen, in welcher jeder Tag seine eigene messianische Bedeutung hat, von dem dritten Reisetag seit der Abreise von Bethanien V. 44 zu verstehen? Es könnte daher höchstens nur die Frage noch entstehen, ob Jesus, da man gewöhnlich zur Reise von Bethanien nach Kana zwei Tage rechnet, auch schon in Einem Tage dahin gelangen konnte. Wer wollte aber bei einem Schriftsteller, wie unser Evangelist ist, hierauf grosses Gewicht legen, besonders wenn man bedenkt, wie unsicher die Lokalität jenes Bethaniens 1, 27 ist?

andern Seite, sowohl jedes für sich, als auch beide in ihrer Beziehung zu einander, näher in das Auge fassen. Nehmen wir also zunächst das Wasser, was wird es in einem Zusammenhang zu bedeuten haben, in welchem auch sonst vielfach vom Wasser die Rede ist, in welchem das Wasser als das eigentliche Element der Wirksamkeit des Täufers sich uns darstellt? Das *βαπτίζειν* ist ja sein eigenthümliches Geschäft, nach welchem er sich selbst bezeichnet, er ist gekommen als der *βαπτίζων ἐν τῷ ὕδατι*, und unterscheidet sich selbst durch das *βαπτίζειν ἐν ὕδατι* von dem Höheren, welchen er als der *βαπτίζων* offenbar machen soll. Auch der Messias ist ein *βαπτίζων*, aber der *βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, um so mehr ist daher das eigentliche Element des Täufers das Wasser, und wenn der Gegensatz zu dem Wasser des Täufers nicht blos der heilige Geist ist, sondern auch das Feuer (Matth. 3, 11), warum sollte der Unterschied des Messias von dem Täufer, der hohe Vorzug, welcher ihn über denselben stellt, nicht ebenso wie durch das Feuer, auch durch den Wein bezeichnet werden? Geist, Feuer, Wein sind verwandte Begriffe. Man hat öfters versucht, dem Wein, wie er hier dem Wasser entgegengesetzt wird, eine nähere Beziehung auf den Geist und Charakter der Lehre und Lebensweise Jesu in ihrem Unterschied von der des Täufers zu geben. Der Zweck des Wunders sollte in dieser Hinsicht sein, den Contrast zwischen der strengen Lebensweise des Täufers und der freieren Jesu, besonders für diejenigen Jünger, welche aus der Schule des Täufers zu Jesu übergetreten waren, in's Licht zu setzen. Der Contrast, welcher sich den Jüngern aufdrängte, als sie, die nur an den strengen Busserust und das einsame Leben in der Wüste gewöhnt waren, von dem Messias zuerst auf eine Hochzeit geführt wurden, habe einer Ausgleichung, einer Vermittlung, welche eben durch das Wunder gegeben wurde, bedurft. Alle etwaigen tadelnden Urtheile, die sich in ihrem Herzen hervordrängen wollten, habe die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn unterdrückt, die ihnen kund that, in Christo sei mehr als in Johannes, von dem sie etwas Aehnliches nie gesehen hatten. In derselben Beziehung sei auch dem Evangelisten das Faktum besonders wichtig erschienen.

Diese Begebenheit im Leben des Herrn sei ihm gleichsam eine Apologie für das Benehmen der Christen und eine indirekte Erklärung an die Johannisjünger, ihre Ascese nicht zu überschätzen [1]). Wie inadäquat und unmotivirt müsste uns aber das Wunder erscheinen, wenn es nur einem so untergeordneten und in der That kleinlichten Zwecke dienen sollte, wenn es im Grunde nur eine Apologie des Genusses der Hochzeitfreuden wäre, in jedem Falle also nur um der Hochzeit willen da wäre, während man doch in dem Zusammenhang, in welchem es uns erscheint, eher annehmen muss, dass die Hochzeit um des Wunders willen da ist. Auf diesem Wege kann man daher dem Wein keine speciellere messianische Bedeutung abgewinnen, sollte es aber nicht weit näher liegen, bei dem Wein an den Abendmahlswein zu denken? Am analogsten wäre es, sagt De Wette, diese Weinspende als ein Gegenbild der Brodspende, und beide als dem Brod und Wein im Abendmahl entsprechend zu nehmen. Um auf dieselbe Ansicht zu kommen, will Bruno Bauer als den Sinn der Worte des Herrn: meine Stunde ist noch nicht gekommen, nur diess erkennen: erst wenn die Zeit des vollendeten Leidens und der Verherrlichung gekommen ist, werde ich den wahren Wunderwein austheilen. Sobald wir die Worte in diesem einzig richtigen Sinne fassen, so sei augenblicklich ihre wahre Bedeutung verrathen, und der Fingerzeig auf die Einsetzung des Abendmahls, der in ihnen sichtbar liege, trete nun, nachdem er so lange Zeit verkannt worden sei, unverkennbar hervor. Obwohl der vierte Evangelist die Einsetzung des Abendmahls selbst nicht berichte, so kenne er sie doch, und er lasse den Herrn Kap. 6 über den Genuss seines Fleisches und Blutes reflektiren. Wie nun der Herr an dieser spätern Stelle über die Nothwendigkeit jenes Genusses spekulire, so weissage er hier zu Kana von dem Geschenk des wahren Wunderweins, das er zu seiner Zeit den Seinigen machen

1) Man vgl. Olshausen zu der Stelle. Es wäre also derselbe Gegensatz, wie Matth. 11, 28, wo Jesus selbst von dem Täufer als einem *μήτε ἐσθίων μήτε πίνων* spricht, und von dem *υἱὸς ἀνθρώπου* als einem *ἐσθίων καὶ πίνων*, oder einem *ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης*.

werde [1]). Diese Ansicht wird aber von Br. Bauer nur dazu aufgestellt, um vermittelst der Behauptung, dass die Stunde des Herrn, wie durchgängig im vierten Evangelium, so auch hier die Zeit, in der sich das Heilswerk vollendet, d. h. die Zeit des Leidens heisse [2]), nicht blos das Ungeschichtliche der Worte des Herrn (unmöglich habe er schon so früh von jener Gabe sprechen können, da er nicht voraussetzen konnte, dass ihn die Mutter auch nur im entferntesten verstehen werde) darzuthun, sondern auch den Evangelisten in Widerspruch mit sich zu bringen. In den Worten des Herrn, dass seine Stunde noch nicht gekommen sei, wolle der Evangelist nur sein Verlangen nach einer Weissagung befriedigen, und als er es befriedigt hatte, habe er vergessen, dass sie die Mutter hätten bestimmen müssen, nicht weiter mit ihrem Verlangen in den Herrn zu dringen. Vor allem aber hätte der Herr selbst das Wunder

1) Kritik der evangel. Geschichte des Johannes S. 66.

2) Auf dieser Behauptung beruht die ganze Ansicht Br. Bauer's von diesem Abschnitt. Wenn nun auch die Behauptung an sich richtig ist, so ist doch übersehen, dass die Zeit des Leidens nur insofern die ὥρα Jesu ist, sofern der Zeitpunkt des Leidens und Todes, wie diess ja der durchaus vorherrschende Gesichtspunkt unseres Evangeliums ist, der Moment des δοξάζεσθαι ist. Warum soll also der Ausdruck ὥρα nicht auch von einem andern Moment gebraucht worden sein, in welchem der Messias sich in seiner messianischen δόξα offenbart? Nur darauf weist uns daher der hier gerade gebrauchte Ausdruck ὥρα hin, in jenem Moment die ganze volle Bedeutung der messianischen δόξα aufzufassen, was nur nach der oben entwickelten Ansicht geschehen kann. Von diesem Gesichtspunkt aus möchte auch erst das Wort Jesu an die Mutter, woran man so vielfachen Anstoss genommen hat, seine richtige Bedeutung erhalten. Wie man bei der Erklärung unseres Evangeliums so oft auf die synoptischen Evangelien, welche der Evangelist vor Augen hatte, zurücksehen muss, so schwebte ihm hier ohne Zweifel das verwandte Wort Jesu zu seinen Eltern Luc. 2, 49 vor. Wie dort der Sohn den Eltern entgegenhält, dass sie nach ihm nicht zu fragen haben, wenn er seiner göttlichen Bestimmung nachfolge, so weist er hier in dem gleichen Bewusstsein seiner messianischen Bestimmung, in dem Bewusstsein seiner zwar schon nahen, aber noch nicht gekommenen ὥρα, die in seine eigenste Messias-Angelegenheit sich einmischende Rede der Mutter zurück.

gar nicht verrichten dürfen, wenn er sagte: meine Stunde ist noch nicht gekommen. Allein der Evangelist trete dazwischen, er wolle einmal diese Wunderthat berichten, und von dieser Absicht haben ihn alle unpassenden Reden, die vorhergehen, nicht abbringen können. Welche unnatürliche Verzerrung des harmonischen Zusammenhangs der Darstellung des Evangelisten! Wäre die Beziehung auf den Abendmahlswein nur auf diesem Wege zu erhalten, wer wollte sie nicht schon aus diesem Grunde gern fallen lassen! In der That hat sie aber anch, da sie sich nicht näher motiviren lässt, kein weiteres Moment. Warum soll es denn nicht, auch ohne eine solche Beziehung, gestattet sein, wenn doch einmal das Wasser mit allem Recht als Element und Symbol des Täufers zu nehmen ist, unter dem Wein den hohen Vorzug des Messias vor seinem Vorläufer, und unter der Verwandlung des Wassers in Wein den Uebergang und Fortschritt von der Vorbereitungsstufe des Täufers zu der Epoche der messianischen Thätigkeit und Herrlichkeit zu verstehen? Auf das Letztere muss in einem Zusammenhang, wie der hier nachgewiesene ist, in welchem die ganze Darstellung so gemessen von einem Moment zum andern fortgeht, bis sie ihren Hauptpunkt erreicht hat, das Hauptgewicht gelegt werden, und wie klar und treffend stellt sich nns diess in dem Verwandlungs-Akte dar, wenn wir ihn als die bildliche Anschauung des bisher nur angekündigten und eingeleiteten, nun aber mit Einem Male zur faktischen Gewissheit gewordenen Eintritts der vollen messianischen δόξα nehmen! Betrachten wir die Sache aus diesem Gesichtspunkt, so möchte selbst für den Wein ein weiterer Anknüpfungspunkt nicht zu fern liegen. Wie wir aus der Erzählung des Wunders selbst sehen 2, 9. 10, ist es der Bräntigam, welcher dafür zn sorgen hat, dass es bei dem Hochzeitmahle nicht an Wein fehlt. Aber auch der Messias ist ja ein Bräutigam, und der Evangelist selbst lässt den Täufer ihn so bezeichnen, indem er ihn als den Bräutigam, welcher die Braut hat, von sich als dem Frennde des Bräutigams unterscheidet (3, 29). Wo aber ein Bräutigam ist, da ist auch ein Hochzeitmahl, und wo ein Hochzeitmahl ist, darf es auch nicht an Wein mangeln. Erhält auf diese Weise die ganze Scene

eine höhere symbolische Bedeutung, so wird die Hochzeit selbst, auf welcher der Messias mit seinen Jüngern erscheint, um sich in dem vollen Glanze seiner Herrlichkeit zu offenbaren, zur Freude des messianischen Hochzeitmahles, der Messias selbst ist der Bräutigam, welcher die Gäste mit der Fülle seiner Gaben bewirthet, und es an nichts, was zu ihrer Freude gehört, fehlen lässt, und wenn auch der Wein, welchen er spendet, nicht unmittelbar der Abendmahlwein ist, so liegt doch auch dieser Gedanke nicht so fern, dass er völlig auszuschliessen wäre.

Es gicbt kaum ein anderes Wunder der evangelischen Geschichte, das so viele Deutungen der verschiedensten Art erfahren hat, wie das Wunder in Kana, das sich in formeller Hinsicht so schlechthin als Wunder, und noch überdiess seiner materiellen Beschaffenheit nach nur als ein Luxuswunder, wie es Strauss treffend genannt hat, darstellt. Welche Reihe von Versuchen, das Wunder entweder ganz zu beseitigen, oder wenigstens vorstellbarer zu machen, aber auch, welche Reihe der unhaltbarsten und ungereimtesten Vorstellungen liegt zwischen dem Paulus'schen Hochzeitspass und dem beschleunigten Naturprocess Olshausen's! Das Letztere soll die rationelle Kategorie für den absoluten Wunderbegriff sein. Auf ähnliche Weise will auch Neander [1] auf die Kategorie oder Analogie eines Naturprocesses zurückgehen. Wie Mineralwasser durch Naturprocesse so potenzirt werde, dass es Wirkungen hervorbringen könne, welche die Kraft des gewöhnlichen Wassers weit übersteigen, so brauche man auch hier, meint Neander, die Sache nicht so auf die Spitze zu stellen, und könne sich den Hergang recht gut so denken, dass Christus durch seine unmittelbare Einwirkung dem Wasser eine solche höhere Kraft, durch welche es dieselben Wirkungen wie starker Wein hervorbringen konnte, mitgetheilt habe; eine Ansicht, durch welche zwar allerdings die Sache nicht auf die Spitze gestellt, um so mehr aber die Halbheit der modernen supranaturalistischen Wunderansicht in ihrer ganzen Plattheit ausgesprochen ist. Um also das Wunder nicht fallen zu lassen, muss das Wasser durch eine unmit-

1) Das Leben Jesu Christi 1837. S. 369.

telbare Einwirkung verwandelt sein, um aber doch dem Wunder seine Spitze abzustumpfen, wird das Wasser nur in Mineralwasser verwandelt, und der gute Wein der evangelischen Erzählung, bei allem guten Glauben an die apostolische Glaubwürdigkeit des unmittelbaren Augenzeugen, recht prosaisch wieder verwässert. Man kann es einem Kritiker der neuesten Zeit nicht verargen, wenn er unbefriedigt durch solche Naturalisirungen des Wunders, bei welchen derselbe absolute Wunderbegriff, welcher beseitigt werden soll, immer wieder vorausgesetzt wird, das Wunder wieder in seiner absoluten Spitze auffasst; wenn es aber nur dazu geschieht, um sich des absoluten Wunders durch ein anderes nicht minder verzweifeltes Mittel zu entledigen, indem es für ein magisches Wunder erklärt, und eben desswegen die Erzählung desselben in die Klasse der Stücke gesetzt wird, welche sich selbst durch ihre magische Wundertheorie als fremdartig und unjohanneïsch verrathen sollen [1], so sieht man sich auch hier wieder nur in demselben Zirkel umhergetrieben, aus welchem solche Kritiker und Interpreten nie herauskommen können. Nicht an dem Wunder überhaupt will man sich stossen, sondern nur an dem magischen Wunder, wie wenn das Wunder, welcher Art es auch sein mag, sobald einmal der Hergang der Sache kein natürlicher ist, ein anderes sein könnte als ein absolutes, oder wenn man will, magisches Wunder! Unter diesen Umständen hält es der neueste Interpret, weil doch bei diesen und ähnlichen Wundern dem aufmerksamen glaubigen Leser Fragen und Bedenklichkeiten immer wiederkehren werden, für das Rathsamste, zu warten, bis es Gott gefalle, durch weitere Entwicklungen des christlichen Denkens und Lebens die Lösung solcher Räthsel aus der Natur und Geschichte zu allgemeiner Befriedigung herbeizuführen. Mit diesem frommen Trostspruch hat Lücke schon in der zweiten Ausgabe seines Commentars seine Erörterung über dieses Wunder geschlossen, mit demselben Trostspruch schliesst er sie auch in der dritten, aber wie viele Ausgaben wird der berühmte Commentar bis zur endlichen Lösung des Räthsels noch zu erleben

1) Schweizer a. a. O. S. 68 f.

haben, wenn gerade das als das Festeste feststehen soll, was das Unhaltbarste ist, dass wir unter den Wundern im Leben Jesu gehörig unterscheiden, und die Abstufungen des Natürlichen und streng Wunderbaren darin nicht unbeachtet lassen dürfen. Auch diess ist ja nur dieselbe vage, begriffslose Vorstellung des Wunders, welche allen diesen Erklärungen zu Grunde liegt. Wie kann man eine weitere Entwicklung des christlichen Denkens mit Gottes Hülfe erwarten, wo es an der nothwendigsten Voraussetzung des christlichen Denkens, am Denken selbst und seiner innern Consequenz, fehlt [1])? Ein Wunder ist und bleibt ein Wunder. Glaubt man ein Wunder aus Natur und Geschichte erklären zu können, so spricht man eben damit das Urtheil aus, dass es an sich kein Wunder ist. Entweder sage man also, wenn es kein Wunder ist, was es ist, oder wenn man diess nicht kann, so bleibe man bei dem Wunder stehen, und erwarte keine Aufklärung aus Natur und Geschichte, wo der Natur der Sache nach keine zu erwarten ist. Aber sollen wir nun vielleicht, wenn dem Wunder sein absolutes Recht bleiben muss, und zwar im ursprünglichen Context der johanneïschen Erzählung, uns zur mythischen Ansicht hindrängen lassen? Auch diese

---

1) Mit Recht erklärt sich auch Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 81 gegen alles Beschränken und Deuten an dem Wundererfolg von Seiten der supernaturalen Auffassung des Wunders. Es sei diess eine Inconsequenz, welche, wie alles Inconsequente, auch Nichts ausrichte: das Wunder bleibe, ob wir z. B. in unserer Erzählung Alles, oder nur Etwas verändert werden lassen, ob die Substanz des Wassers verwandelt, oder ihm nur eine andere Kraft geliehen werde. In Ansehung der Sache selbst will Baumgarten-Crusius denen nicht unbedingt widersprechen, welche in der Erzählung eine Beziehung auf die Wandlung des Judenthums zu einem höhern Geist gefunden haben, in welcher Beziehung V. 6 der καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων hervorgehoben werde. In ähnlichem Sinne lässt Weisse a. a. O. Bd. 2. S. 200 f. die Wundererzählung aus einer missverstandenen Parabel über die anfangs unscheinbare, wasserartige und doch am Ende weinkräftige Wirksamkeit Jesu entstehen. Was helfen aber solche entfernte Andeutungen des Richtigen, wenn sie nicht in einer Totalansicht begründet sind, und mit Hypothesen verbunden werden, welche ihnen nicht zur Empfehlung dienen können?

ist schon durch die ganze bisherige Entwicklung ausgeschlossen. Wo die Reflexion so entschieden vorherrscht, die Darstellung ihrer ganzen Anlage nach so planmässig auf eine bestimmte Idee hinzielt, kann die Voraussetzung eines Mythus nicht stattfinden. Das ganze Aussehen der Erzählung weist, wie auch von De Wette richtig bemerkt wird, auf keinen mythischen Charakter, und wenn Strauss seine mythische Ansicht nur durch die allgemeine, ganz unbestimmte Annahme zu rechtfertigen weiss, sie sei ein in einem den Synoptikern unbekannten Sagengebiet entstandenes mythisches Produkt, dessen Elemente dürftig genug in alttestamentlichen Verwandlungsscenen liegen sollen, so ist schon hieraus zu ersehen, was in dem weiteren Verlauf unserer Untersuchung sich immer klarer herausstellen wird, wie wenig das johanneïsche Evangelium sich dazu eignet, unter den Gesichtspunkt der mythischen Ansicht gestellt zu werden. Die Wundererzählung gehört zu den wenigen Bestandtheilen des johanneïschen Evangeliums, für welche sich auch nicht einmal ein Anknüpfungspunkt in der synoptischen Tradition auffinden lässt. Um so gewisser kann sie daher nur aus der Grundidee des Evangeliums selbst begriffen werden. Wie sie sich dadurch selbst aus dem Zusammenhang der synoptischen Tradition herausstellt, so kommt sie mit derselben auch in unmittelbaren Widerspruch. Denn wie ist es möglich, dass Jesus schon jetzt zu Kana in Galiläa auf dem Schauplatz seiner öffentlichen Thätigkeit auftrat, und dieselbe mit einem so bedeutungsvollen Akte, wie das erste σημεῖον ist, eröffnete, wenn er doch, wie Matthäus 4, 12 und Markus 1, 14 ausdrücklich berichten, erst nach der Gefangennehmung des Täufers vom Jordan nach Galiläa zurückkehrte, und wenn man etwa die Gefangennehmung des Täufers schon früher, unmittelbar nach der Gesandtschaft von Jerusalem geschehen lassen wollte, diese Annahme durch die eigene Angabe des Evangelisten 3, 23, dass der Täufer noch längere Zeit frei gewirkt habe, ausgeschlossen ist? Und wie auf diese Weise für die Hochzeit in Kana im Zusammenhang der synoptischen Erzählung keine Stelle ist, so ist durch die so enge und unzertrennliche Aufeinanderfolge der sechs Tage bei unserem Evangelisten die synoptische Taufe Jesu, und die unmittel-

bar auf sie folgende vierzigtägige Versuchung schlechthin ausgeschlossen. Vor den sechs Tagen kann beides nicht geschehen sein, wie schon gezeigt worden ist, ebenso wenig kann es erst nach denselben gedacht werden. Wohin soll es also gesetzt werden, und wenn nur die eine der beiden Erzählungen für historisch gehalten werden kann, auf welcher der beiden Seiten sollen wir die historische Wahrheit voraussetzen? Doch wohl in keinem Falle auf der Seite einer Darstellung, welche auch abgesehen von solchen Differenzen deutlich genug zeigt, dass sie keinen historischen Bericht geben will, sondern eine bestimmte ideelle Tendenz verfolgt.

Noch können wir das Wassergebiet des Täufers nicht verlassen, wenn auch gleich das Wasser sich schon in Wein verwandelt hat. Der Evangelist führt uns noch einmal (3, 22—36) auf den Schauplatz des Täufers, auf welchem auch Jesus erscheint, und es ist ihm absichtlich darum zu thun, beide einander so nahe als möglich zu bringen. Jesus verweilt nicht nur in derselben Lokalität, wie der Täufer, sondern es ist auch sein Geschäft dasselbe. Denn auch Jesus tauft, wie der Täufer, und ganz in der Nähe desselben. Dieses Taufen Jesu, wovon sonst keine Spur sich findet, wird zwar 4, 2 von dem Evangelisten selbst dahin berichtigt, nicht Jesus selbst habe getauft, sondern nur seine Jünger, aber diese nur unserem Evangelisten eigenthümliche Angabe bleibt auch so noch auffallend genug, und warum lässt er denn 3, 22 Jesum so unmittelbar selbst taufen, wenn er doch eigentlich nicht selbst taufte, und warum wird das Richtige erst 4, 2, wo es im Grunde kein besonderes Moment hat, nur nachträglich bemerkt? Den Aufschluss darüber giebt die folgende Rede des Täufers, welche man mit Recht den Schwanengesang des Scheidenden nennen kann. Noch ist zwar der Täufer in seinem Berufe thätig, wenn auch nicht mehr zeugend, doch taufend, aber auch jener andere Höhere, welcher durch ihn in die Welt eingeführt werden sollte, ist nun schon in den Kreis seiner Thätigkeit eingetreten, und hat schon die ersten Zeichen seines höhern Wesens und Wirkens gegeben, er hat schon eine vom Täufer unabhängige Stellung neben ihm genommen, ja, es fällt ihm sogar schon alle Welt zu (3, 26),

und es kann nicht anders sein, als dass der Täufer in demselben Verhältniss zurücktreten muss, in welchem nun jener in der ganzen Grösse seiner Bestimmung auftritt. In dem Satze V. 30: Jener muss zunehmen, ich aber muss abnehmen, lässt der Evangelist den Täufer den Grundgedanken dieses Abschnitts V. 22 bis 36 aussprechen. Die dem Täufer bestimmte Zeit des Wirkens naht sich ihrem Ende, er hat seinen Beruf in der Welt erfüllt, und sieht nun schon das Werk, das er nur einleiten sollte, in der Hand Dessen, welcher der von Gott dazu Berufene ist, aber dieses Abtreten des Täufers auf der einen, und jenes Auftreten Jesu als des Messias auf der andern Seite wird hier gleichsam unter den Gesichtspunkt eines durch ein Naturgesetz bestimmten Gegensatzes gestellt. Der von seinem Schauplatz abtretende und sich am Ziele seines Laufes erblickende Täufer findet seine Beruhigung darin, dass es ein Untergehen und ein Aufgehen giebt, ein Unten und Oben, einen Gegensatz des Himmels und der Erde, und dass in demselben Verhältniss, in welchem das eine der beiden Glieder dieses Gegensatzes das hervortretende und obere ist, das andere das zurücktretende und untere ist, nur ist dieser Gegensatz des Aufgehens und Untergehens nicht blos ein wechselnder und relativer, sondern als der Gegensatz der Erde und des Himmels auch ein absoluter. Der Täufer ist nur von der Erde und redet nur von der Erde her, sofern er, obgleich Prophet, an sich nur Mensch ist, und nichts wesentlich Göttliches in sich hat, jener Andere aber, vor welchem er sich beugt, ist der vom Himmel Kommende, welcher absolut über allen ist, als der göttliche Logos, nach der Idee des Prologs, deren Bewusstsein dem Täufer zu leihen, der Evangelist auch hier kein Bedenken trägt. Indem sich so der Täufer gleichsam als das irdische, menschliche Princip dem himmlischen, absolut göttlichen gegenüberstellt, und sein eigenes schwächeres Mondlicht vor dem schon aufgegangenen hellen Glanze der Sonne erbleichen und verschwinden sieht, spricht er noch einmal, alles Frühere zusammenfassend, die absolute Grösse des von Gott gesendeten, des vom Vater geliebten Sohnes, in dessen Hand alles gelegt ist, aus. Mit dieser grossartigen Resignation auf sein eigenes weiteres Wirken, mit diesem hohen

Bewusstsein einer erfüllten Bestimmung und ihrer unendlich grossen Bedeutung für die Zukunft tritt der Täufer ächt dramatisch vom Schauplatz ab. Für die Darstellung unseres Evangelisten hat der Täufer schon hier seinen geschichtlichen Lauf beendigt, obgleich der Evangelist, wie er V. 24 selbst bezeugt, mit dem ferneren Schicksal des Täufers gar wohl bekannt ist. Allein es hat diess für unsern Evangelisten durchaus kein Interesse, und wenn die V. 24 gemachte Bemerkung ganz das Aussehen hat, der Evangelist wolle mit Rücksicht auf den synoptischen Bericht, welchem zufolge man sich freilich um diese Zeit, nachdem Jesus schon so lange öffentlich zu wirken begonnen hatte, den Täufer längst in seiner Gefangenschaft denken sollte, wenigstens die Voraussetzung eines unbewussten Irrthums abschneiden, derselbe aber im Bewusstsein dieser Differenz sich gleichwohl in seiner Darstellung nicht irre machen lässt, was ist hieraus anders zu schliessen, als dass er auch hier nicht als historischer Referent vom Täufer reden will, sondern ihn nur im Interesse seiner Darstellung noch einmal auftreten lässt? Es ist ihm also auch hier um die allgemeinen, schon im Prolog vorangestellten Gegensätze zu thun, welche, wie sie überhaupt die bestimmenden Principien der Natur und des sittlichen Lebens sind, so auch in die evangelische Geschichte eingreifen. Es ist in der That nur die weitere Entwicklung desselben Gegensatzes, dessen Elemente schon hier vor uns liegen, wenn in der Folge, wie wir es in den pseudoclementinischen Homilien finden, Christus mit den zwölf Aposteln sogar geradezu als die Sonne und das Sonnenjahr mit den zwölf Monaten, und der Täufer Johannes als der Mond, und die Jünger desselben, zu welchen auch die Mondsfrau Helena als die Repräsentantin des weiblichen Princips gehört, als die dreissig Monatstage einander gegenübergestellt worden sind [1]. Ja selbst im kirchlichen Cultus ist derselbe Gesichtspunkt darin festgehalten, dass der Tag des Täufers ebenso auf die Zeit des Sommersolstitiums verlegt ist, wie der Geburtstag Christi auf das Wintersolstitium. Sieht also jener die Sonne immer abnehmen, so sieht sie dieser immer

1) Vgl. die christl. Gnosis S. 343 f.

zunehmen, er ist selbst die ewige, am Himmel seiner Kirche nie untergehende Sonne der Gerechtigkeit, von welcher alles Leben und Licht ausfliesst. Alles diess ist nur die Explikation des einfachen, aber in diesem Zusammenhang sehr bedeutungsvollen Satzes: ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι. Trägt demnach auch dieser Abschnitt so deutlich nicht das Gepräge eines historischen Berichts, sondern nur einer ideellen Darstellung an sich, was sollte gegen den Versuch eingewendet werden können, die ganze historische Situation, welche wir hier vor uns haben, und besonders das so auffallende, nur hier Jesu zugeschriebene βαπτίζειν nur als die geschichtliche Einkleidung der so sichtbar dem Ganzen zu Grunde liegenden Idee anzusehen? Früher, so lange Jesus nocb nicht aufgetreten war, und der Täufer noch allein die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, so dass durch ihn erst Jesus eingeführt und der Welt bekannt gemacht werden musste, war Jesus gegen den Täufer noch klein, in der Folge aber war das gerade umgekehrte Verhältniss. Zwischen dieses Plus und Minus auf der einen und der andern Seite aber, die beiden Momente des Uebergewichts, fällt noch ein drittes Moment, in welchem die beiden Glieder des Gegensatzes sich gleichstehen und sich das Gleichgewicht halten. Wie nahe lag es nun einem Schriftsteller, welcher, wie unser Evangelist, sieb so gern in der Sphäre der Gegensätze bewegt und sie durch alle Momente hindurch verfolgt, auch den Uebergang von dem einen Moment zum andern, oder den Zeitpunkt, in welchem der Täufer und Jesus sich so gleich stunden, dass man nicht wusste, ob man dem Einen oder dem Andern sich zuwenden sollte, besonders zu fixiren? Darum mussten sie nun auch räumlich so nahe als möglich zusammentreten und in demselben Berufe thätig erscheinen [1]). Das Zusammensein aber in dem

1) Hieraus erklärt sich, warum V. 22. 26 geradezu gesagt ist, Jesus habe selbst getauft. Wäre schon hier gesagt, wie es nachher heisst, nicht Jesus selbst habe getauft, sondern nur seine Jünger, so wäre keine solche Gleichheit beider, und es wäre nicht genug motivirt, wie eine solche ζήτησις entstehen konnte. Interpreten, wie Baumgarten-Crusius, sehen natürlich 4, 2 in diesem Selbstverbessern, diesem Etwas von schriftstellerischer Nachlässigkeit, einen authentischen Zug.

gleichen Geschäft erzeugt Eifersucht und die Eifersucht Streit. Der Täufer selbst jedoch konnte schicklicher Weise an dem Streite nicht theilnehmen, um so natürlicher aber gab ihm die aufgeworfene Streitfrage die Veranlassung, hier gleichsam seinen Schwanengesang anzustimmen, und als die untergehende Sonne vor der aufgehenden, schon dem Gipfel ihrer Höhe entgegenschreitenden sich zu beugen [1]).

4. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem. Der Glaube und Unglaube in ihren ersten Regungen und Erscheinungen. Kap. 2, 12. — 6, 71.

Nach unserem Evangelisten begab sich Jesus nicht lange nach der Hochzeit in Kana, indem er in Kapernaum, wo ihn die Synoptiker seinen Hauptaufenthalt nehmen lassen, nur kurze Zeit verweilte, aus Veranlassung des Passahfestes nach Jerusalem. Wir sehen ihn demnach schon jetzt an dem Orte auftreten, wohin er bei den Synoptikern erst am Ende seines Wirkens und Lebens zur letzten Entscheidung gelangt. Diese Differenz greift in das ganze Verhältniss des vierten Evangeliums zu den drei ersten so tief ein, und ist an sich so wichtig, dass sie auch hier in ihrer ganzen Bedeutung erwogen werden muss. Es ist mit Recht die Forderung zu machen, dass, wenn der hier zur Auffassung des Planes und Charakters des Evangeliums aufgestellte Gesichtspunkt sich im Ganzen als der richtige bewähren soll, von ihm aus sich auch eine befriedigendere Lösung einer so wichtigen Differenz, als die gewöhnliche ist, ergeben

1) Man kann allerdings mit Lücke I. S. 558 fragen: aber warum stellt denn der Täufer bei so entschiedener Anerkennung des unbedingten Vorzugs Christi sein Herolds- und Taufamt nicht alsogleich ein? Warum bleibt er neben Jesus stehen mit seiner nur vorbereitenden Taufe? Warum tritt er nicht selbst in die messianische Jüngerschaft Jesu ein? So kann man allerdings fragen, ja man kann, was den geschichtlichen Zusammenhang und die geschichtliche Wahrscheinlichkeit betrifft, noch viele andere Fragen machen (man vergl. Br. Bauer a. a. O. S. 106—125). Entweder müssen nun alle Fragen dieser Art völlig unbeantwortet bleiben, oder es kann die Antwort auf sie nur aus der oben entwickelten Ansicht gegeben werden.

muss. Gewöhnlich wird die Sache kurz dadurch abgemacht, dass man, um die evangelische Geschichte der Bereicherungen nicht zu berauben, welche ihr durch die im vierten Evangelium erzählten mehrmaligen Festreisen Jesu nach Jerusalem zuwachsen, ohne grosses Bedenken auf die Seite des Johannes tritt, ungeachtet es sich doch keineswegs nur um eine quantitative Differenz, sondern um einen die Qualität der beiderseitigen Berichte betreffenden Widerspruch, eben desswegen aber um die Entscheidung einer Frage handelt, bei welcher, so lange in der Reihe der Synoptiker Matthäus den gleichen Anspruch mit Johannes zu machen hat, Augenzeuge gegen Augenzeugen, Apostel gegen Apostel steht. Sosehr ist in dieser Sache die herrschende Meinung zu Gunsten unseres Evangelisten, dass selbst Strauss in Erwägung der Wahrscheinlichkeit mehrerer früherer Festreisen, auf welche die Menge von Vorfällen und Reden, welche Lukas in die Eine letzte Reise Jesu versetze, vertheilt werden zu müssen scheine, das Urtheil fällt, es könne dem vierten Evangelium in diesem Stücke die überwiegende Sachgemässheit seiner Darstellung nicht streitig gemacht werden. Soll mit der Sachgemässheit der Darstellung, obgleich beides nicht wesentlich zusammen gehört, auch die historische Glaubwürdigkeit derselben behauptet werden, so muss man um so mehr fragen, worauf der dem Johannes vor den Synoptikern gegebene Vorzug beruhen soll? Die Strauss'sche Entscheidung stützt sich auf die beiden Hauptpunkte, 1. dass es unerklärlich scheine, wie Jesus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem während der kurzen Dauer der Festtage sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, dass sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete, und 2. dass die Synoptiker selbst gegen ihre eigene Voraussetzung Jesum auf eine öftere Anwesenheit in Jerusalem hinweisen lassen in dem Ausspruch Matth. 23, 37. Luk. 13, 34: *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου* u. s. w. Diese Gründe scheinen mir jedoch kein grosses Gewicht zu haben. Warum sollen denn, was die genannten Stellen betrifft, Kinder der Hauptstadt nur die sein, die in der Hauptstadt wohnen, und nicht vielmehr überhaupt alle, welche in der Hauptstadt den

Mittelpunkt der Nation erkennen, warum soll also der Ausspruch nicht seinen befriedigenden Sinn erhalten, wenn wir annehmen, Jesus habe im Anblick der Hauptstadt sein ganzes bisheriges Wirken, wie er seit einer Reihe von Jahren bald da bald dort, zuletzt aber in der Hauptstadt das Beste der Nation bezweckte, mit dem vielleicht auch schon von andern im Namen Gottes Redenden gebrauchten, jedenfalls bildlichen Ausspruch bezeichnet? Hierin liegt im Grunde auch schon die Antwort auf jenes Andere. Was ausserhalb der Hauptstadt geschieht, bezieht sich immer wieder auf die Hauptstadt selbst. Trat Jesus auch nur in Galiläa als Reformator mit Grundsätzen auf, welche eine so starke Opposition gegen das bestehende System theils unmittelbar enthielten, theils für die Zukunft ankündigten, wie konnte es anders sein, als dass er schon damals Gegenstand des Argwohns, des Hasses, der Verfolgung wurde? Darum kommt er ja nach den Synoptikern auch schon in Galiläa mit Pharisäern und Schriftgelehrten in Collision, und je länger er daselbst wirkte, in um so höherem Grade lässt ihn der synoptische Bericht, ganz der Natur der Sache gemäss, die Aufmerksamkeit der herrschenden Partei in Jerusalem selbst auf sich ziehen. Matth. 15, 1 f. 16, 1 f. 19, 3 f. Selbst wenn wir, was jedoch nicht einmal nothwendig ist, den entscheidenden Aufenthalt Jesu auf die kurze Zeit beschränken, welche die Darstellung der Synoptiker ihm giebt, hat unter solchen Verhältnissen eine so rasche Entwicklung der letzten Katastrophe gar nichts Undenkbares. Dagegen kommt noch besonders in Betracht, dass, was etwa durch die johanneïsche Darstellung an Sachgemässheit gewonnen wird, auf der andern Seite wieder verloren geht. Je öfter Jesus zuvor schon auf ähnliche Weise wie das letztemal in Jerusalem auftrat, desto weniger kann seine letzte Reise nach Jerusalem die grosse Bedeutung gehabt haben, welche sie nach den Synoptikern gehabt haben muss. Eine solche Bedeutung erscheint aber der Natur der Sache ganz gemäss: wir sehen in ihr die consequente Entwicklung eines Planes, welcher zuletzt keine andere Wahl offen liess, als diesen letzten entscheidungsvollen Schritt. Hatte Jesus schon längere Zeit ausserhalb Jerusalem gewirkt, hatte er hier zwar zur Begründung seiner Sache

gethan, was unter diesen Verhältnissen geschehen konnte, aber auch die Ueberzeugung gewonnen, dass hier ein in's Grosse gehender, für die Zukunft entscheidender Erfolg nicht zu erreichen sei, so musste sich ihm mit höherer innerer Nothwendigkeit der Entschluss aufdringen, seine Sache der Entscheidung entgegenzuführen, welche ihr nur in Jerusalem gegeben werden konnte. Dieser letzte, eine so grosse Entscheidung in sich tragende Schritt konnte von Jesu nur im vollen Bewusstsein der Wahrscheinlichkeit seines Todes geschehen, aber eben sein Tod konnte ja nur wenn er in Jerusalem erfolgte, eine so entscheidende Katastrophe sein, wie er es wirklich war. Diese ganze grosse Bedeutung hatte die Reise Jesu nach Jerusalem nur, wenn sie im Zusammenhang des von den Synoptikern beschriebenen Ganges seiner Sache erfolgte. Es ist daher gewiss von dem Verfasser des vierten Evangeliums nicht ohne guten Grund, sondern nur im wohlverstandenen Pragmatismus seiner Darstellung geschehen, wenn er das im Zusammenhang derselben fehlende Moment durch ein anderes zu ersetzen suchte, das aus demselben Grunde den Synoptikern fremd bleiben musste, aus welchem er es für seine Darstellung nothwendig fand. Man vgl. Joh. 11, 46—57. 12, 9—19 [1]).

---

1) Man vgl. über die obige Frage, welche für die Kritik des johanneïschen Evangeliums weit grössere Wichtigkeit hat, als bis jetzt anerkannt ist, besonders Weisse, die evang. Gesch. I. S. 293 f. Die Gründe, durch welche auch Weisse auf das Ergebniss geführt worden ist, dass wir nur durch die synoptischen Evangelien die richtige Vorstellung von dem Schauplatze der Thätigkeit Jesu und von den Umständen, deren nähere Bestimmung von dem Schauplatze als solchem abhängig ist, erhalten, sind gewiss höchst beachtenswerth. Weisse erinnert an Stellen der Synoptiker, wie Mark. 10, 32. 11, 11. Matth. 16, 21. Luk. 21, 6, in welchen sie unwillkürlich als eine von selbst sich verstehende, und keiner besondern Erwähnung bedürftige Voraussetzung ihrer Berichte eben diess hindurchblicken lassen, dass Jesus Jerusalem nicht eher als zur letzten Katastrophe seines Lebens betreten habe, so wie an ihre Darstellung des Einzugs in Jerusalem, aus welcher jeder unbefangene Leser den Eindruck gewinnen müsse, dass die Erzähler dabei den Herrn als zum erstenmal die heilige Stadt betretend darstellen wollen. Wie hieraus das Nichtwissen der Synoptiker um

Kann man demnach vom Gesichtspunkt der Sachgemässheit aus nicht gegen die synoptische Darstellung zu Gunsten der johanneïschen argumentiren, so hätten wir im besten Falle, wenn die johanneïsche Darstellung denselben historischen Charakter hätte, wie die synoptische, eine Differenz vor uns, bei welcher die historische Wahrheit ebenso gut auf der einen, als der andern Seite liegen kann. Aber als eine rein historische Darstellung können wir ja schon nach dem Bisherigen die johanneïsche nicht betrachten, und es entsteht daher mit allem Recht die Frage, ob nicht die auch hier stattfindende Differenz unseres Evangelisten von den Synoptikern aus demselben ideellen Interesse zu erklären ist, das wir bisher seiner Darstellung überall zu Grunde liegen sahen. Wie sollte sich diess verkennen lassen? Sehen wir doch hier sogleich nur eine weitere, tiefer eingreifende Consequenz des Standpunkts, auf welchen sich der Evangelist schon 1, 19 gestellt hat. Wie er dort ein besonderes Interesse dabei hatte, schon dem ersten Zeugniss des Täufers eine von Jerusalem gekommene, die oberste Behörde repräsentirende Gesandtschaft gegenüberzustellen, so konnte sich auch der ganze Gegensatz, in welchen Jesus zu dem Unglauben der Juden zu stehen kam, von Anfang an nur da entwickeln, wo dieser Unglaube selbst seinen Mittelpunkt und festesten Sitz

die früheren Reisen Jesu nach Jerusalem evident erhelle, so werde das Gewicht dieses äussern Zeugnisses durch den Umstand verstärkt, dass die synoptische Voraussetzung im nachweislichen Zusammenhang mit der in diesen Evangelien enthaltenen richtigen Grundansicht des öffentlichen Lebens Jesu, die des vierten Evangeliums in ebenso unverkennbarem Zusammenhang mit der in ihm enthaltenen unrichtigen stehe. In dieser Beziehung macht auch Weisse darauf aufmerksam, wie in der mit sich selbst durchaus übereinstimmenden, grossartig einfachen Auffassung des Gesammtverlaufs der Lebensgeschichte Jesu bei den Synoptikern sein Entferntbleiben von Jerusalem bis zur endlichen Katastrophe ein wesentliches Moment ausmache, während dagegen die johanneïsche Darstellung hauptsächlich das gegen sich habe, dass es bei der damals nicht mehr allgemeinen Sitte der Festreisen sich von Jesus, wie wir ihn kennen, nicht erwarten lasse, er habe mit grösserer Strenge als gleichzeitig viele andere Glieder seines Volkes dieser Sitte sich gefügt.

hatte. Es ist daher in der ganzen Oekonomie des Evangeliums begründet, dass Jesus gleich anfangs in Jerusalem selbst auftritt. Sollten die Juden zunächst zum Glauben an ihn gebracht werden, so musste er ihnen auch sogleich als das Objekt ihres Glaubens gegenüberstehen und in lebendigen Verkehr mit ihnen treten, damit nichts zu fehlen scheine, was der Glaube zu seiner Voraussetzung hat, und nur so, wenn der Unglaube gleich anfangs Jesu gegenüber hervortrat, und von seinen ersten Anfängen an, nach den verschiedenen Seiten der Wirksamkeit Jesu, durch alle seine Stufen und Formen hindurch sich entwickelte, konnte er zuletzt in der ganzen Grösse und Bedeutung sich darstellen, in welcher ihn der Evangelist als das Resultat der Wirksamkeit Jesu betrachtet. Wo anders hätte demnach Jesus den eigentlichen Schauplatz seines Wirkens erblicken sollen, als in Jerusalem? Nicht ohne Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Stelle 4, 44, in welcher der Evangelist selbst Jesum Judäa sein prophetisches Vaterland nennen lässt. Gewöhnlich wird zwar die Stelle anders genommen, aber nur irriger Weise, und man kann in der zwecklosen Mühe, welche sich Lücke, De Wette u. A. geben, der Stelle durch die willkürlichsten Deutungen einen andern Sinn aufzudringen, als sie deutlich genug hat, nur einen Beweis davon sehen, wie es, so lange man über das Evangelium im Ganzen zu keiner richtigen Einsicht gekommen ist, auch mit der Erklärung des Einzelnen steht. Nach Lücke ist V. 44 so zu fassen: »Jesus kam, meint Johannes, nach Galiläa, fand aber hier nicht die geistige Glaubenskraft, wie unter den Samaritanern. Er selbst nämlich (nicht blos Andere machten die Erfahrung) bezeugte von den Galiläern, dass ein Prophet u. s. w. Als er nun nach Galiläa jetzt zurückkam, nahmen ihn die Galiläer freundlich auf, aber doch nur wegen der Wunder, welche sie in Jerusalem am Feste von ihm gesehen hatten, nicht als Propheten auf sein Wort.« Die πατρὶς wäre also Galiläa, und weil es nun von den Galiläern heisst, sie haben ihn gut aufgenommen, oder nach V. 44 die ihm als einem Propheten gebührende Ehre ihm erwiesen, wird jener Aufnahme der Sinn untergelegt, sie sei nur um der Wunder willen geschehen, sie haben ihn also eigentlich nicht gut aufgenommen, oder ihm die

Ehre nicht erwiesen, welche einem Propheten gebührt. So erhalten nun die beiden einander entgegengesetzten Sätze: *προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν ὐκ ἔχει* und *ἐδέξαντο αὐτὸν Γαλιλαῖοι*, einen und denselben Sinn, und während er in Galiläa nicht gut aufgenommen worden wäre, müsste man eine um so bessere Aufnahme in Judäa voraussetzen, wovon überall das gerade Gegentheil zu lesen ist. Welche unnatürliche, widersinnige Erklärung! Und warum muss denn die Stelle so verdreht werden? Weil es sich Lücke nicht nehmen lassen kann, dass die *πατρὶς* Jesu nur Galiläa ist. Und doch hat schon Origenes ganz das Richtige bemerkt (Tom. XIII. c. 54): *πατρὶς δὴ τῶν προφητῶν ἐν τῇ Ἰυδαίᾳ ἦν, καὶ φανερόν ἐστι τιμὴν αὐτὺς παρὰ Ἰυδαίοις μὴ ἐσχηκέναι.* Es bedarf daher nur der einfachen Reflexion, dass Vaterland ebenso gut das Land des Wirkens und des Berufs heissen kann, als das Land der Geburt [1]). In der synoptischen Stelle, welche der Evangelist hier vor Augen hat, Matth. 13, 57. Mark. 6, 4. Luk. 4, 24 heisst *πατρὶς* Vaterland, Vaterstadt, im natürlichen Sinn, der Evangelist selbst aber nimmt die *πατρὶς* im höhern religiösen Sinne, ganz gemäss seinem allgemeinen Standpunkt, auf welchem er die natürlichen, geschichtlichen Verhältnisse der Idee unterordnet. Betrachtete demnach Jesus nach diesem Ausspruch Judäa als sein eigentliches Vaterland, als den Schauplatz seiner Arbeit, seiner Wunder, seiner Kämpfe, wie kann man es bei unserem Evangelisten anders erwarten, als dass er Jesum von Anfang an auf diesem prophetischen Schauplatz auftreten lässt?

Je natürlicher sich die in Frage stehende Differenz aus der Grundidee des Evangeliums erklären lässt, desto weniger kann sie zum Nachtheil der synoptischen Darstellung geltend gemacht werden. Die Differenz verliert auf diese Weise ihren historischen Charakter, es steht nicht mehr Bericht gegen Be-

---

1) Man vergl. Schwegler über die neueste johanneïsche Literatur Theol. Jahrb. I. S. 164 f. Nicht blos ausgesprochen ist hier, wie Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 173 sagt, dass die Schwierigkeit der Stelle unbegreiflich sei, sondern es ist auch die richtige Erklärung nachgewiesen, dieselbe, welche jetzt auch Baumgarten-Crusius als die richtige anerkennt.

richt, es steht dem historischen Interesse ein anderes gegenüber. Es kann jedoch nicht blos die johanneïsche Darstellung den gleichen Anspruch auf historische Wahrheit nicht behaupten, bei näherer Betrachtung erscheint sie sogar in einer gewissen Abhängigkeit von der synoptischen. Erwägt man die Differenz, wie sie vor uns liegt, so sollte man gewiss mit Recht erwarten, dass mit dem so bedeutenden Unterschied in Hinsicht der Zeit, in welcher Jesus zuerst in Jerusalem auftrat und daselbst zu wirken begann, auch eine Reihe von Ereignissen gegeben sein werde, deren Kenntniss wir nur der johanneïschen Erzählung verdanken. Diess zeigt sich aber keineswegs, sondern so gross der Unterschied der Zeit ist, so gering ist der Unterschied der Sache selbst. Sehen wir von den Reden ab, welche hier noch nicht in Betracht kommen können, wie viel Faktisches bleibt uns übrig, was unabhängig von den Synoptikern, nur von dem johanneïschen Evangelium aus dieser Periode der Thätigkeit Jesu in Judäa berichtet würde? Bei allem demjenigen, was in diese Zeit gesetzt wird, wird entweder der rein-historische Gehalt durch das überwiegende ideelle Interesse sehr in Frage gestellt, oder es sind nur solche Erzählungen, deren Elemente uns doch wieder auf die synoptische Tradition zurückweisen. Wie lässt sich daher eine von der synoptischen Tradition unabhängige geschichtliche Quelle in dem johanneïschen Evangelium voraussetzen, wenn wir in der Hauptsache nur den faktischen Inhalt der synoptischen Tradition vor uns sehen, und die ganze Differenz zuletzt nur auf eine Differenz der Zeit und des Orts zurückkommt? Wenn auch die faktischen Verhältnisse sich dadurch zu ändern scheinen, dass, was nach den Synoptikern in eine spätere Zeit gehört, in eine frühere vorgerückt wird, so ist doch die Sache an sich dieselbe, und wir müssen uns immer erst auf den Boden der synoptischen Tradition stellen, um die richtige Ansicht für die johanneïsche Darstellung zu gewinnen. Von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich manches, was zum Inhalt unseres Evangeliums gehört, erklären. Ich glaube unter ihn vor allem die Festreisen Jesu nach Jerusalem stellen zu müssen. Es ist an sich schon auffallend, dass so oft in unserem Evangelium Jesus nach Jerusalem reist, als Veranlassung der

Reise in der Regel eines der jüdischen Feste, sei es das Passahfest oder ein anderes, angegeben wird. Während man auf der einen Seite, wenn man die Darstellung der Synoptiker im Verhältniss zum mosaischen Gesetz und zur jüdischen Sitte betrachtete, es sich nicht ohne Schwierigkeit denken zu können glaubte, dass Jesus während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nur Eine Festreise unternommen haben sollte, muss man auf der andern Seite, sobald man sich von der Unmöglichkeit überzeugt, die rein historische Ansicht vom johanneïschen Evangelium festzuhalten, und noch überdiess bedenkt, wie wenig in diesem Evangelium selbst Jesus als strenger Beobachter jüdischer Satzungen erscheint, wie namentlich in Betreff des Sabbaths, sogar auf die Vermuthung gebracht werden, der Evangelist wolle nur für den Zweck seiner freieren Darstellung die wiederholten Reisen, welche er Jesum nach Jerusalem machen lässt, durch die Feste, welche er dabei erwähnt, motiviren. Kann Jesus den Synoptikern zufolge nicht so oft nach Jerusalem gereist sein, als ihn unser Evangelist dahin reisen lässt, so fällt mit den Reisen selbst auch die Veranlassung derselben hinweg. Warum ist nun aber bei unserem Evangelisten, so oft er Jesum auf's neue nach Jerusalem reisen lässt, immer wieder von derselben Veranlassung die Rede? Blickt nicht, ungeachtet der so grossen Differenz in Ansehung der Sache selbst, die Abhängigkeit von der synoptischen Tradition auch hier hindurch? Weil einmal nach den Synoptikern Jesus die Eine entscheidende Reise auf das Passahfest machte, so kann sich der Evangelist von der durch die synoptische Tradition bestimmten Anschauungsweise nicht trennen, und es wäre daher nur als eine consequente Erweiterung der synoptischen Tradition anzusehen, dass er auf die gleiche Weise, wie er die Eine Reise zu einer Reihe sich wiederholender Reisen macht, so auch dieselbe Veranlassung sich wiederholen lässt. Aus welchem Grunde sollte denn die von den Festen genommene Veranlassung eine so stehende geworden sein, wenn wir uns nicht für berechtigt halten können, einen in der Sache selbst liegenden Grund vorauszusetzen?

Die allgemeinen Bemerkungen, welche hier der näheren Betrachtung der ersten von unserem Evangelisten erwähnten

Festreise Jesu nach Jerusalem voranzustellen waren, erhalten durch den Inhalt der sie betreffenden Erzählung sogleich ihre Bestätigung. Das erste Auftreten Jesu in Jerusalem ist charakteristisch bezeichnet durch den Akt der Tempelreinigung 2, 14 f. Den gleichen Akt erzählen auch die drei Synoptiker Matth. 21, 12. 13. Mark. 11, 15. 16. Luk. 19, 45. 46, nur lassen sie ihn nicht so früh, schon beim ersten Passahfest, sondern erst beim letzten, unmittelbar nach dem feierlichen Einzug Jesu, geschehen. Ungeachtet dieser Zeitdifferenz ist die Identität des erzählten Faktums so evident, dass sie auch die neuesten Interpreten anerkennen und nur fragen, welche der beiden chronologischen Bestimmungen den Vorzug verdiene. Aber auch diese Frage ist nach den bekannten Grundsätzen alsbald entschieden. Unläugbar sei ja, sagt Lücke, die johanneïsche Erzählung die vollständigere, und nach dem allgemein anerkannten Resultat der neueren Kritik beobachten die synoptischen Evangelien im Ganzen keine chronologische Reihefolge der Begebenheiten. Sie wissen nur von Einem Passahfeste, auf welchem Jesus in Jerusalem war. Es scheine constanter Typus gewesen zu sein, zuerst mehr gruppenartig als chronologisch zusammenzustellen, was Jesus ausser Jerusalem in Galiläa gelehrt und gethan, sodann die Leidensgeschichte am letzten Passahfeste in Jerusalem seit dem Einzuge zu erzählen. Die Geschichte von der Austreibung des Kaufwesens aus dem Tempel habe grosses Aufsehen und tiefen Eindruck gemacht. So habe auch die Erzählung von der Tempelreinigung in die allgemeine evangelische (synoptische) Tradition aufgenommen werden müssen. Aber chronologisch unbestimmt sei sie in die synoptische Leidensgeschichte gekommen, und habe hier den angemessensten Platz gleich nach dem Einzug gefunden. Für diesen Vorzug der johanneïschen Chronologie sollen auch innere Gründe sprechen. Eine Handlung der äussern Reform, mit dieser Heftigkeit des Affekts, scheine viel natürlicher in den Anfang, als in den Schluss des öffentlichen Lebens Jesu zu gehören. Selbst wenn man annehmen müsste, Jesus habe seine öffentliche Erklärung, der Messias zu sein, wirklich länger aufgespart, als nach Johannes scheine, so würde doch eine Handlung, wie diese, im Anfang des Amts den Mes-

sias nicht mehr verrathen als die Wunder, womit er auch nach der synoptischen Darstellung alsbald beginne. Alles diess ist nichts anders als die bekannte willkürliche Voranssetznng, dass in allen Collisionsfällen dieser Art die Synoptiker, Johannes gegenüber, schlechthin Unrecbt haben müssen. Wie willkürlich diese Annahme gerade hier ist, hätte Lücke schon aus der Vergleichung der Strauss'schen Erörterung dieses Stücks der evangelischen Geschichte ersehen können. Ganz entgegengesetzt behauptet Strauss, nicht in eine so frühe, in die letzte Woche des Lebens Jesu passe ein solcher Auftritt vollkommen. So steht Behauptung gegen Behauptung, die Auktorität Lücke's gegen die Auktorität Strauss's, eine Meinung immer wieder gegen eine andere, ohne dass man sieht, wie in einer so problematischen Sache, in welcher dem Einen der Anfang, dem Andern der Schluss des Lebens die grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben scheint, zuletzt noch Recht behalten wird. Aber nicht blos die Auktorität des Einen steht gegen die Auktorität des Andern, dasselbe Schwanken zwischen dem Einen und dem Andern findet sehr natürlich auch bei einem und demselben statt, und selbst Strauss gicbt an dieser Stelle seines Lebens Jesu, wie freilich auch an so manchen andern, den klaren Beweis, wie unsicher und haltungslos alle Untersuchungen über das Einzelne der evangelischen Geschichte sind, solange man nicht im Ganzen auf festere Gesichtspunkte und Principien über das Verhältniss der Evangelien zu einander gekommen ist. In den spätern Ausgaben seines Lebens Jesu hat Strauss mit dem zuvor erwähnten Hauptsatze der ersten eine Erwägung verbunden, welche sich auf die entgegengesetzte Seite wendet, und jenem Satze, so einleuchtend er für sich sein mag [1]), wieder alle Schärfe nimmt. Da nämlich der bestimmten Zeitangabe des vierten Evangelisten die übrigen eigentlich ohne Zeitbestimmung gegenüberstehen (sofern wir aus dem von ihnen erzählten Einen jerusalemischen Aufenthalt Jesu nun erst nach Johannes die übrigen auszuscheiden haben), so könne uns, bei

1) Dass Jesus nur einmal so handeln konnte, d. h. nur in der letzten Zeit seiner Wirksamkeit, behauptet auch Br. Bauer a. a. O. S. 77 sehr nachdrücklich.

unserer mangelhaften Kenntniss der Zeitverhältnisse und näheren Umstände, der Schein grösserer innerer Schwierigkeit auf Seiten der Zeitbestimmung im vierten Evangelium noch nicht berechtigen, sie gegen eine andere zu verwerfen, die gar kein bestimmtes Zeugniss für sich habe. Aber welches Zeugniss hat denn die johanneïsche Zeitbestimmung? Freilich wenn wir aus dem Einen synoptischen Aufenthalt die übrigen nach Johannes nur auszuscheiden hätten, so müssten auch in dem Einen mehrere andere enthalten sein, ob es sich aber mit diesem Einen so verhält, ist ja eben die Frage, und es ist daher auch blosse Voraussetzung, dass dieser Eine nicht der wahrhaft Eine, der allein historisch wirkliche ist. Muss das Eine wenigstens für ebenso möglich gehalten werden, als das Andere, so hat auch die synoptische Zeitbestimmung ein ebenso bestimmtes Zeugniss als die johanneïsche, und wir haben hier demnach die eigene Erscheinung, dass, ungeachtet die innere Wahrscheinlichkeit der Sache selbst von Strauss ganz anders beurtheilt wird, als von Lücke, Beide in demselben Resultat zusammenstimmen, dass der johanneïschen Darstellung gegen die synoptische nichts vergeben werden darf, weil, wenn aus dem Einen synoptischen Aufenthalt die andern des Johannes erst auszuscheiden sein sollen, ebendamit auch vorausgesetzt wird, dass Jesus nicht blos einmal, sondern mehreremal in Jerusalem war, obgleich diese Voraussetzung selbst auf nichts anderm beruht, als eben nur darauf, dass die Synoptiker nur von Einem Aufenthalt Jesu in Jerusalem reden, Johannes aber von einem mehrmaligen, womit am Ende dieser kritischen Discussion nur dieselbe Frage wiederkehrt, von welcher sie ausgehen musste, auf welcher der beiden Seiten die historische Wahrheit liegt, wenn doch die innere Wahrscheinlichkeit der Sache so oder anders beurtheilt werden kann.

Aus diesem beständigen Hin- und Hergetriebenwerden von der einen Seite auf die andere, von Johannes zu den Synoptikern und von diesen hinwiederum zu jenem, kann man nicht herauskommen, solange man sich nicht zu einer Totalanschauung dieses Verhältnisses erhebt. Hat man aber die Eigenthümlichkeit des johanneïschen Evangeliums auf die bisher entwickelte

Weise aufgefasst, so muss sich aus dieser allgemeinen Ansicht in jedem einzelnen Falle die Entscheidung von selbst ergeben, und es kann keinen bessern Beweis für die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht geben, als die Consequenz, mit welcher sie sich durchführen lässt. Auch hier dürfen wir nur auf dem bisher verfolgten Wege weiter gehen, um sogleich zu sehen, wie die Sache steht. Ist einmal gewiss, dass dem johanneïschen Evangelium eine bestimmte Idee zu Grunde liegt, kann man ferner auch darüber nicht im Zweifel sein, dass mit dieser Idee die Differenz über das frühere oder spätere Auftreten Jesu in Jerusalem in engem Zusammenhang steht, so sehen wir bei unserm Evangelisten nur in eine frühere Zeit vorgerückt, was nach den Synoptikern in die spätere fällt. Man macht mit Recht geltend, dass Jesus nur einmal so handeln konnte, wie er bei der Tempelreinigung verfuhr; mit demselben Grunde ist aber auch zu behaupten, dass ein Akt, in welchem sich die Absicht einer reformatorischen Thätigkeit so bestimmt und entschieden ankündigt, für keine andere Zeit besser passt, als für das erste Auftreten Jesu im Tempel. Nicht erst später, nachdem er an denselben Missbräuchen, von welchen er den Tempel reinigte, schon schweigend und unthätig vorübergegangen war, sondern gleich beim ersten Anblick derselben musste ihn der Unwille über sie in so hohem Grade ergreifen. Was ist es somit anders, als die innere Consequenz der Sache selbst, wenn unser Evangelist Jesum denselben Akt zwar früher, aber gleichfalls nur bei seinem ersten Auftreten im Tempel vornehmen lässt, und wie klar zeigt sich so in seiner Differenz von den Synoptikern in Ansehung der Zeit zugleich seine Abhängigkeit von ihnen in Ansehung der Sache selbst? Die Sache bleibt so an sich, wie sie ist, sie ist nur vorgerückt mit dem allgemeinen Vorrücken dieser Verhältnisse in eine frühere Zeit, aber ebendamit ist sie nun auch, wie es freilich nicht anders sein kann, wenigstens unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, in eine andere Combination gebracht, die ganze Umgebung, in welcher sie erscheint, ist eine andere. Der Evangelist verbindet mit diesem Akt, was gleichfalls in dieser Form nur ihm angehört, die von Seiten der Juden ge-

machte Forderung eines legitimirenden σημεῖον, worauf Jesus das geheimnissvolle Wort erwiedert: brechet diesen Tempel ab, ich will ihn in drei Tagen wieder aufrichten. Dieses Wort bezog sich, wie der Evangelist ausdrücklich bemerkt, auf den Tempel seines Leibes, und die Jünger verstunden daher erst nach der Auferstehung Jesu von den Todten den wahren Sinn dieses Ausspruchs. Man sollte denken, nach einer so authentischen vom Apostel Johannes selbst, als dem Verfasser des Evangeliums gegebenen Erklärung werde kein Zweifel darüber sein können, dass der Ausspruch Jesu in keinem andern Sinne als in dem in der Stelle selbst angegebenen zu nehmen sei. Und doch ist unter den neueren Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, dass die Deutung des Apostels eine irrige sei, dass sie unmöglich im Sinne Jesu habe liegen können. Die Auktorität des Apostels muss also gegen die Ansicht der Ausleger seines Evangeliums zurückstehen. Und warum denn nicht? entgegnet Lücke. »War denn jene Begeistigung der Apostel, welche mit AG. 2. oder Joh. 20, 22 anfing, irgendwie eine magische, plötzliche Verwandlung ihres früheren Missverstehens in ein absolut vollkommenes Verständniss alles Einzelnen, was sie von Jesu je gehört haben? Eben aus christlichem Principe haben wir alle Ursache, anzunehmen, dass die Apostel vermöge des Geistes, der in ihnen war, das Wort und Werk Christi allmählig und durch eigene Arbeit des Geistes immer tiefer und reiner auffassen lernten. Es ist also möglich, dass die spätere christliche Auslegung, sofern sie den Geist der apostolischen wahrhaft in sich aufnimmt, durch philologische Kunst dieselbe im Einzelnen übertrifft. Die Auslegung der Worte und Werke Jesu ist eine unendliche, nie absolut gelöste Aufgabe. Die Apostel haben den Anfang gemacht und den rechten Grund gelegt, den wir nie verlassen dürfen. Aber wenn doch ihr Anfang und Grund eben noch nicht die Vollendung ist, so ist unsere Pflicht, von jenem Grund und Anfang aus das Verständniss Christi im Einzelnen immer mehr zu vollenden ohne Furcht und Kleinlichkeit, aber mit aller Strenge der Wissenschaft.« Man kann in der That über diese Sprache eines christlichen Auslegers nur erstaunen! Dieselben Ausleger, welche sonst den

authentischen Buchstaben der evangelischen Geschichte mit aller Strenge festhalten, dispensiren sich auch wieder von der Anerkennung der apostolischen Auktorität, »der authentischen Erklärung des Lieblingsjüngers, der zugegen war,« wenn es ihrer subjektiven Willkür so gefällt, ohne zu bedenken, welche Consequenz hierin liegt. Wäre es möglich, dass die Apostel, auch nachdem sie mit dem sie in alle Wahrheit leitenden Geiste schon ausgerüstet waren, einen Ausspruch Jesu so völlig missverstanden haben, wie hier behauptet wird, welche Vorstellung müssten wir uns von ihrer geistigen Befähigung machen, wie ungewiss müssten wir sein, ob eine solche Unfähigkeit des wahren Verständnisses der Worte und Werke Jesu nicht weit tiefer eingreift, und es uns schlechthin unmöglich macht, durch solche Vermittler die Wahrheit in ihrem geschichtlichen Grunde zu erkennen! Gesetzt aber auch, die Kunst und Wissenschaft der modernen Auslegung dürfte sich so über das Bewusstsein der Apostel erheben und sich ihrer Auctorität entgegenstellen, so müsste es doch auch mit der ächten Wissenschaft geschehen. Aber man lese nur die unnatürlichen und sprachwidrigen Erklärungen, welche die Ausleger der Reihe nach mit aller Mühe und Kunst der Stelle aufzudrängen suchen. Gesetzt, soll nunmehr nach Lücke in der dritten Ausgabe des Commentars, in welcher die frühere Erklärung durch de Wette verbessert ist, der Sinn der Stelle sein, ihr entweihetet nicht nur den Tempel, sondern brächet ihn (statt ihn wieder zu bauen) ganz ab, so habe ich die Macht, ihn in kürzester Zeit wieder aufzubauen (geschweige, das Unwesen im Tempel zu strafen). Welcher Zusammenhang zwischen Vordersatz und Nachsatz, welcher Sinn überhaupt, welche unnatürliche Ausdrucksweise! Der Imperativform nach fordert also Jesus die Juden auf, eben das zu thun, was er zuvor so streng bestraft hat, aber freilich der Imperativ kann auch hypothetisch genommen werden: gesetzt u. s. w. Es wird somit nur der Fall gesetzt, und wenn dieser Fall, dessen Eintreten doch Jesus nach allem Vorangegangenen nicht wünschen kann, nicht einträte, so könnte Jesus von seiner Macht keinen Gebrauch machen, den Tempel wieder aufzubauen. Welchen Tempel? Den entweihten: hat er denn aber

diesen wieder aufgebaut, und konnte er von der Wiederaufbauung desselben Tempels reden, wenn er doch 4, 21. von der Epoche der neuen Religion als von einer Zeit spricht, in welcher man den Vater in Jerusalem so wenig als auf dem Berge Garizim anbeten werde. Man könnte unter ἐγερῶ ohne Rücksicht auf den darin liegenden Begriff der Identität nur die Stiftung der neuen Religion verstehen, aber nur um so weniger lässt sich denken, wie der gesetzte Fall die Bedingung des ἐγείρειν sein soll. Gegen eine Erklärung, welche so wenig nicht einmal einen an sich richtigen Gedanken giebt, wird sich der gesunde unbefangene Verstand fort und fort sträuben, und sich nicht eher befriedigt sehen, als bis er aus der Tortur der Ausleger zu dem einfachen, natürlichen, von dem Evangelisten selbst bezeugten Sinn der Stelle zurückgekehrt ist. Man kann daher nur noch fragen, warum denn der Stelle solche Gewalt angethan werden soll? Nimmt man alle theils wirklichen theils erst gemachten Schwierigkeiten, welche man in der Stelle findet, zusammen, so stützt sich die angebliche Nothwendigkeit einer von dem Sinne des Evangelisten abweichenden Erklärung auf den Hauptgrund, dass Jesus unter den damaligen Verhältnissen unmöglich so habe reden können. Er trete ja eben erst öffentlich auf. Die Juden widersetzen sich seinem reformatorischen Werke an sich nicht, sie fordern nur eine Legitimation dafür. Je mehr diess nach bestehendem Rechte und von ihrem Standpunkte in Ordnung war, desto weniger habe ihnen Jesus daraus einen solchen Vorwurf machen können, dass er etwas weissagte, oder vor etwas warnte, woran sie jetzt noch von fern nicht dachten, ihn zu tödten. Ferner, da Jesus auf die Forderung der Juden eingehe, wie konnte er ihnen ein Zeichen geben wollen, welches so hypothetisch und in weiter Ferne ihnen durchaus unverständlich sein musste, auch dann, wenn sie fähig und aufgelegt gewesen wären, seine Rede nicht buchstäblich zu verstehen? Wie oft auch Jesus in seinen Gesprächen mit den Juden eine überraschende Wendung nehme, eine so zweckwidrige, durchaus unverständliche Antwort gebe er ihnen nirgends Auch Matth. 12, 37 — 42, auf welche Stelle man sich beruft, sei der Fall ein ganz anderer. Man kann diess in

der Hauptsache zugeben, ja man muss es zugeben: Jesus konnte nicht so reden. Aber geziemt es einem Exegeten, welcher alle Strenge der Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen will, so zu schliessen: weil Jesus nicht so reden konnte, also hat ihn auch der Evangelist nicht so reden lassen können. Wie viele Fragen liegen dazwischen, welche ganz anders beantwortet sein müssten, als sie der bisherigen Untersuchung zufolge beantwortet werden können, um so schliessen zu dürfen! Unstreitig hätte der Evangelist Jesum nicht so reden lassen können, wenn er nichts anders sein wollte, als ein historischer Referent; hatte er aber bei seiner Darstellung einen ganz andern Zweck, als einen rein historischen, so stellt sich die Sache sogleich in einem andern Lichte dar. Die ganze Scene hat sich ja schon dadurch geändert, dass der Schauplatz der jerusalemischen Wirksamkeit in eine so frühe Zeit vorgerückt ist. Ebendadurch ist Jesus, wenn auch nicht zeitlich, doch räumlich, durch seine ganze Umgebung, die ganze Bedeutung seiner Verhältnisse, dem Gedanken seines Todes näher gerückt. Der Evangelist schliesst sich auch hier der Sache nach genau an die Synoptiker an, welche Jesum die Reise nach Jerusalem nur im Bewusstsein seines Todes unternehmen lassen, Matth. 16, 21. 20, 17. f., er hat also nur in eine frühere Zeit verlegt, was erst später stattfand. Je ferner aber gleichwohl der Zeit nach diese Katastrophe noch war, desto verhüllter lag sie noch vor dem Auge, und es erklärt sich hieraus sehr natürlich, dass ihn der Evangelist nur in dunkeln, geheimnissvollen, bildlich änigmatischen Aussprüchen davon reden lässt. Es gehört diess zur Eigenthümlichkeit unsers Evangeliums, daher geschieht es auch nicht etwa blos einmal, sondern wiederholt, so dass man sieht, wie wenig es blos etwas Zufälliges ist. Wie kann man es demnach hier so auffallend finden, wenn doch Jesus auch 3, 14 (wo Lücke selbst ὑψωθῆναι von der Kreuzigung versteht) dasselbe thut, und wenn die Juden schon 5, 28. die Absicht hatten, ihn zu tödten? Oder wie kann man an der Art und Weise, wie der Evangelist 2, 11. Jesum von seinem Tode reden lässt, so grossen Anstoss nehmen, wenn er doch 3, 14. sich eines gleichen Symbols bedient? Soll denn die von Moses in der

Wüste aufgehängte Schlange als Bild des Kreuzestodes für Nikodemus verständlicher gewesen sein, als für die Juden das Abbrechen des Tempels und seine Wiederaufrichtung in drei Tagen? Auch das hat man bei der Erklärung der Stelle 2, 19. ganz übersehen, dass ein σημεῖον, nach dem johanneïschen Begriff desselben, nichts so unsinnliches ist, wie die Stiftung eines neuen geistigen Gottesdienstes oder die Reform des alten wäre. Auch aus diesem Grunde passt die Stelle nur auf die Auferstehung, und wenn nun in diesem Zusammenhang von der Auferstehung die Rede ist, so wird auch darüber kein weiterer Streit sein können, wie sich der Ausspruch Jesu zu der von den Juden gemachten Forderung in Betreff des σημεῖον verhält. Indem Jesus zwar kein σημεῖον gewährt, aber statt des für die Gegenwart verweigerten σημεῖον um so emphatischer auf das künftige σημεῖον der Auferstehung verweist, sehen wir hier ganz dasselbe vor uns, wovon bei den Synoptikern Matth. 12, 39. die Rede ist. Diese Stelle hatte der Evangelist ohne Zweifel vor Augen, so wie er auch darin im Kreise der synoptischen Tradition bleibt, dass auch Matth. 21, 23. Marc. 11, 27. 28. Luc. 26, 2. kurze Zeit nach der Tempelreinigung die Hohenpriester und Aeltesten mit der Frage vor Jesum treten: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; eine Frage, welche dasselbe sagt, wie Joh. 2, 14. die Frage der Juden: τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς; Was endlich noch das λύειν τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐγείρειν ἐν τρισὶν ἡμέραις betrifft, so kann man nicht umhin, dabei an Matth. 26, 61. zurückzudenken. Zwar sind es nur falsche Zeugen, welche diess behaupten, aber dass irgend ein, hier nur verdrehter, Ausspruch Jesu dieser Art zu Grunde lag, ist theils an sich theils auch wegen der Stelle AG. 6, 14. wahrscheinlich. Was Jesus Joh. 2, 19. von dem Tempel seines Leibes sagt, ist Matth. 26, 61. von dem wirklichen Tempel gesagt. Irgend eine Beziehung des Ausspruchs Joh. 2, 19. auf den wirklichen Tempel möchte im Zusammenhang der Stelle liegen. Die Vermittlung gieht die Stelle Marc. 14, 58., wo von dem ναὸς χειροποίητος ein ἄλλος ναὸς ἀχειροποίητος unterschieden wird, und verschiedene Beziehungen in einander übergehen. Der ναὸς χειροποίητος ist der wirkliche Tempel, die

drei Tage gehen auf die Auferstehung, und der ναὸς ἀχειροποίητος bezieht sich auf beides, auf die Auferstehung und die neue geistige Religion. Mag sich nun der wirkliche Ausspruch Jesu zunächst auf seinen Tod und seine Auferstehung, oder auf die neue Religion an der Stelle der alten, oder auch auf beides zugleich bezogen haben, in jedem Fall wird, was Joh. 2, 19 vor allem von der Auferstehung Jesu verstanden werden muss, von selbst zugleich ein Symbol der neuen geistigen Religion. Brechet diesen Tempel ab, sagt Jesus von seinem Leibe, welcher wie der wirkliche Tempel abgebrochen werden kann, ich werde ihn in drei Tagen wieder aufrichten, durch meine Auferstehung, und wie der getödtete Leib wieder aufersteht, so giebt es nicht blos einen ναὸς χειροποίητος, sondern auch einen ναὸς ἀχειροποίητος, welcher, wenn der alte Cultus in sich zerfallen, oder dieser von Menschenhänden gemachte Tempel abgebrochen ist, als die neue geistige Religion an die Stelle der alten tritt. So ist demnach auch der Ausspruch Jesu Joh. 2, 19 auf synoptische Elemente zurückzuführen, welche in der Form, in welcher der Evangelist sie wiedergiebt, ihm ein gleich inhaltsreiches Symbol des Todes Jesu werden, wie die Schlange des Moses 3, 14.

Obgleich Jesus dem Verlangen der Juden nach einem σημεῖον nicht entspricht, sondern nur auf seinen Tod hinweist, um das endliche, sowohl negative als positive Resultat seiner Wirksamkeit mit dem ersten Anfang seines Auftretens in Jerusalem zu einer grossartigen Totalanschauung zusammenzufassen, so lässt er es doch nicht an σημεῖα fehlen, welche geeignet sind, den Glauben an ihn zu erwecken, und auch wirklich bei vielen den Glauben an ihn bewirken, aber freilich nur auf äusserliche, nicht tiefer im Innern begründete Weise, 2, 23—25. Hiemit treten wir nun erst in die Sphäre ein, in welcher der zwischen Jesus und den ihm gegenüberstehenden Menschen, besonders den Juden im engern Sinn, sich entwickelnde Process des Glaubens und Unglaubens seinen Anfang nimmt. Das erste Hauptmoment dieses Processes enthalten die vier Kapitel 4—6, in welchen Jesus bald in Judäa, bald in Galiläa auftritt, mit Juden und Samaritanern verkehrt, zwar Glauben findet, aber auch schon

auf einen Unglauben stösst, welcher, wie schon jetzt deutlich zu sehen ist, einen tief liegenden Gegensatz in sich schliesst. Die Bestandtheile dieses Abschnitts bilden durch die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Formen, in welchen Glaube und Unglaube in ihrem Verhältniss zu einander erscheinen, und mehr oder minder in einander eingreifen, eine zusammengehörende Gruppe.

Die beiden Erzählungen Kap. 3 und 4., die Unterredung Jesu mit Nikodemus und die mit der Samaritanerin, stehen wohl nicht zufällig so nahe neben einander. Wie beide sich dadurch aus dem Zusammenhang der übrigen Geschichte besonders hervorheben, dass Jesus hier wie dort einem bestimmten einzelnen Individuum auf eigenthümliche Weise gegenübersteht, so haben sie auch das mit einander gemein, dass sich in der synoptischen Tradition nichts nachweisen lässt, was auch nur eine entferntere Beziehung auf sie hätte. Ja die Synoptiker melden nicht nur nichts von diesen beiden Personen und den Gesprächen Jesu mit ihnen, sie scheinen ihnen sogar nicht einmal eine Stelle in ihrer Geschichtserzählung gestatten zu wollen. Der den Synoptikern völlig unbekannte Nikodemus wird von unserem Evangelisten 19, 39 mit dem den Synoptikern wohl bekannten Joseph von Arimathia zusammen genannt. Beide bestatten mit einander den Leib Jesu. Wie auffallend ist es nun, dass die Synoptiker auch hier von Nikodemus schweigen, wenn doch dieselbe denkwürdige Handlung auch dem Nikodemus dasselbe Andenken in der evangelischen Tradition hätte erhalten sollen, wie dem Joseph von Arimathia? Eine gleiche Schwierigkeit findet bei der Kap. 4 erzählten Scene in Samarien statt. Mag man auch aus Luk. 9, 52 schliessen, dass Jesus, ungeachtet des den Jüngern Matth. 10, 5 gegebenen Verbots, für seine Person Samarien nicht ganz vermieden habe, so contrastirt doch das nach derselben Stelle bei Lukas von den Samaritanern gegen Jesus bewiesene Benehmen gar zu sehr mit der Bereitwilligkeit, mit welcher nach Joh. 4. ein grosser Theil von ihnen sich schon zum Glauben an ihn hatte bekehren lassen. Wenn übrigens auch darauf kein weiteres Gewicht gelegt wird, so sind wir doch in jedem Falle, je weniger sich für diese beiden hier mit

Jesu sich unterredenden Personen ein Anknüpfungspunkt in der synoptischen Tradition nachweisen lässt, nur um so mehr berechtigt, sie zur Eigenthümlichkeit der johanneïschen Darstellungsweise zu rechnen. Mag bei den beiden Erzählungen mehr oder weniger Faktisches vorausgesetzt werden, es tritt wenigstens sehr gegen den allgemeinen Gesichtspunkt zurück, aus welchem der Evangelist die in ihnen auftretenden Personen betrachtet wissen will. Sie gelten ihm als Typen für eine bestimmte Weise des glaubigen Verhaltens zu Jesus, als Repräsentanten einer gewissen Klasse von Menschen. Nikodemus repräsentirt das glaubige Judenthum: was durch die Macht der Persönlichkeit Jesu, den Eindruck seiner Wunder und Werke, die Wahrheit seiner Lehre bei dem nicht ganz unempfänglichen Theile des jüdischen Volkes bewirkt werden konnte, sehen wir in ihm uns vor Augen gestellt. Er glaubt an Jesum, erkennt in ihm einen von Gott gesandten Lehrer, und bleibt auch in der Folge ein Anhänger der Sache und Person Jesu, welcher es nicht an Beweisen seiner Achtung und Theilnahme fehlen lässt (vgl. 7, 50. 19, 39). Aber, wie er schon hier nur bei Nacht zu Jesu kommt, so wagt er es überhaupt nicht seinen Glauben offen auszusprechen, aus Furcht vor den Juden (vgl. 12, 42), er glaubt nur im Stillen, ohne dass sein Glaube die Kraft hat, die Bande seines jüdischen Sinnes zu durchbrechen, und der Grund hievon, dass sein Glaube diese Kraft nicht hat, und eben darum nicht der wahre entschiedene Glaube ist, ist, dass er nur um der Zeichen willen glaubt. Die σημεῖα sind zwar die nothwendige Vermittlung des Glaubens an Jesum, sie sind wenigstens um der Menschen willen nothwendig, ohne dass Jesus σημεῖα thut, könnte er auch bei den Menschen, wie sie sind, keinen Anspruch auf Glauben machen, aber die σημεῖα sind auch nur eine äussere Vermittlung des Glaubens, sie haben bei allem, was sie sonst sein mögen, eine sinnliche, endliche, vergängliche Seite, welche an ihnen erst aufgehoben werden muss, wenn es durch sie zum rechten Glauben kommen soll. Die σημεῖα sind bei Nikodemus der Grund seines Glaubens an Jesus, nicht ohne Beziehung auf ihn wird schon 2, 23 gesagt, dass viele in Jerusalem an Jesum geglaubt haben, weil sie die

Zeichen sahen, die er that; so wenig auch Jesus einem solchen Glauben einen innern Werth zuschreiben konnte. Durch die σημεῖα wird so auch Nikodemus zu Jesus geführt, wie er ja selbst sogleich als den Grund seines Kommens ausspricht, dass niemand solche σημεῖα thun könne, wenn nicht Gott mit ihm sei. Je mehr er aber dieses Grundes seines Glaubens sich bewusst ist, mit desto grösserem Nachdruck hält ihm Jesus sogleich entgegen, dass es auf etwas ganz Anderes, als die einzige Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes, ankomme, die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, oder die Geburt von oben aus dem Princip des Geistes. Der Glaube um der σημεῖα willen verhält sich zu dem wahren Glauben, wie das Aeussere zum Innern, oder das Fleischliche zum Geistigen, und es ist daher nichts Anderes, als die weitere Beschreibung des an den σημεῖα haftenden Glaubens, wenn Nikodemus, so billig man auch seinen Unverstand beurtheilen mag, als ein Lehrer in Israel erscheint, welchem es in seiner Unfähigkeit sich über das sinnlich Empirische zu geistigen Begriffen zu erheben, eben desswegen auch an aller Empfänglichkeit für den wahren Glauben an Jesum fehlt, als den Einen, durch dessen Vermittlung uns das Himmlische mitgetheilt werden kann. Dass also so viele Menschen den wahren, zum ewigen Leben führenden Glauben nicht haben, hat seinen Grund in ihrer intellektuellen Unfähigkeit. Wenn nun aber auch diese Unfähigkeit nur intellektueller Art ist, und es insofern zu einer gewissen Form des Glaubens bringt, zu dem Glauben um der σημεῖα willen, welcher von dem eigentlichen Unglauben wesentlich verschieden zu sein scheint, so ist doch dieser blos äusserliche Glaube in seiner Wurzel mit dem eigentlichen Unglauben aufs engste verwandt, er ist nur auf der intellektuellen Seite, was der Unglaube auf der ethischen ist, ihre Einheit aber haben beide in derselben Liebe der Menschen zur Finsterniss, welche sich zum Licht nur negativ verhalten kann. Es hat daher eine sehr nahe und wesentliche Beziehung auf den Hauptbegriff, um welchen es sich in der Unterredung Jesu mit Nikodemus handelt, den äusserlichen, nur an den σημεῖα hängenden, und darum auch nie in das Wesen der Sache selbst eindringenden Glauben, wenn Jesus in

seiner weiteren Rede zu dem Satze fortgeht, das Kommen des Lichts in die Welt sei unmittelbar auch eine Krisis, eine Scheidung, durch welche es zur Entscheidung darüber komme, wer der Finsterniss oder dem Licht angehöre. Wer das Princip der Finsterniss in sich hat, kann das Licht nur hassen, von ihm nur abgestossen werden, wer dagegen das Princip des Lichts in sich hat, kann vom Lichte nur angezogen werden. Werden die Menschen auf diese Weise nach dem Gegensatz der beiden Principien Licht und Finsterniss klassificirt, so kann kein Zweifel darüber sein, auf welche der beiden Seiten Nikodemus mit seinem äusserlichen, ungeistigen Glauben gehört. Es ist ein Glaube, welcher selbst nur eine Form desselben Unglaubens ist, in welchem es dem von der Macht der Finsterniss beherrschten jüdischen Volke durchaus an einem, für die geistige Aufgabe des messianischen Gottesreichs empfänglichen Sinne fehlt. Das Objekt des wahren Glaubens ist der für den Zweck des Glaubens gleich der Schlange in der Wüste erhöhte Menschensohn, jener äussere Glaube aber richtet sich nicht auf dieses Objekt, er hält sich nur an die σημεῖα.

Wie Nikodemus der Repräsentant des auch in seinem Glauben ungläubigen Judenthums ist, so stellt sich uns in der Samaritanerin das für den Glauben an Jesum empfängliche Heidenthum dar. Als Heiden galten ja die Samaritaner dem orthodoxen Juden und auf die Ansicht, welche der Jude von den Samaritanern hatte, macht uns der Evangelist hier ausdrücklich aufmerksam. Zwar fehlt es auch der Samaritanerin an dem rechten Verständniss der Reden Jesu, auch sie fasst das geistlich Gemeinte nur sinnlich auf, aber sie äussert doch sogleich ein Verlangen nach dem den Durst auf immer stillenden Wasser, und hat zu dem Messias das Vertrauen, dass er über alles Aufschluss geben werde, was sich auf die wahre Anbetung Gottes bezieht. Und wenn gleich auch ihr Glaube sich nur auf etwas Aeusseres stützt, so gehört doch diese äussere Vermittlung des Glaubens nicht in die eigentliche Kategorie der σημεῖα, und hat daher auch nicht das sinnliche Gepräge derselben, sie ist nur eine der Proben des übernatürlichen Wissens Jesu, welche auch sonst nicht zu den σημεῖα gerechnet werden, und auch dieses äusser-

lich Vermittelnde wird zuletzt dadurch wieder aufgehoben, dass die Samaritaner Jesu um seines Wortes willen glauben (V. 41). Der Evangelist hebt diess auf bemerkenswerthe Weise hervor, indem er die Samaritaner, welche zuerst auf das Wort der Frau, die das Gespräch mit Jesu hatte, geglaubt hatten, auf die von ihr gegebene Versicherung, dass er ihr alles, was sie gethan, gesagt, also aus demselben Grunde, wie die Frau selbst, nunmehr, nachdem Jesus zwei Tage bei ihnen geblieben war, zu der Frau sagen lässt: wir glauben nicht mehr um deines Geredes willen, denn wir selbst haben gehört und wissen, dass dieser ist wahrhaft der Erlöser der Welt, Christus. Als Glaubige, wie sie sein sollen, will dadurch der Evangelist die Samaritaner schildern, und Glaubige der rechten Art sind sie, weil sie jenes äusserlich Vermittelnde ihres Glaubens, das nur der erste Anfang des Glaubens ist, nicht mehr nöthig haben, sondern das Wort Jesu selbst der unmittelbare Grund ihres Glaubens ist. Das ist der zu seiner Selbständigkeit, so zu sagen, zu seiner männlichen Reife gekommene Glaube, zu welchem der Glaube der Frau nur die Einleitung und Vorbereitung war, aber wenn auch der Glaube der Frau selbst noch nicht dieser höhere vollkommene Glaube war, so ist er doch von ihm nicht zu trennen, er ist selbst schon der Uebergang, die erste Stufe der Empfänglichkeit für ihn. Ist die samaritanische Frau, wie sie erscheint, als die Repräsentantin des glaubigen Heidenthums zu betrachten, so muss sie mit den durch sie bekehrten Samaritanern zusammengenommen werden, und ihr Glaube bildet so einen Gegensatz zu dem Glauben des Nikodemus: wie der blos äusserliche Glaube des Nikodemus in seiner Wurzel nicht wesentlich verschieden ist von dem Unglauben der Juden, so schliesst dagegen der noch unvollkommene Glaube der Samaritanerin in seiner Empfänglichkeit für das messianische Heil den wahren Glauben schon in sich. Der Abschnitt 4, 1—42 ist, wie der Abschnitt 3, 1—21, in seinem ganzen Zusammenhang zu nehmen. Wie Kap. 3, was 18—21 noch gesagt wird, nicht zufällig auf das Vorangehende folgt, so schliesst sich auch K. 4. V. 31—42 in engem Zusammenhang an die Haupterzählung an. Wie sich Kap. 3 der sich äussernde Glaube des Nikodemus in dem Gegen-

satz des Lichts und der Finsterniss wieder zum Unglauben der Juden verfinstert, so steht im Glauben der Samaritanerin die glaubige Heidenwelt schon im hellen Lichte eines reifen Erndtefeldes vor uns. Was V. 35 f. von dem Säen und Erndten, von der Arbeit und der Frucht der Arbeit gesagt wird, kann nur darauf bezogen werden, dass die Jünger zwar nicht bei der Unterredung Jesu mit der Samaritanerin, wohl aber dabei zugegen waren, als die Samaritaner in Folge derselben aus der Stadt zu Jesu herbeiströmten. Den Jüngern fiel so gleichsam eine Erndte zu, wo sie nicht selbst gesäet hatten. Diese Erndte ist aber nur das Vorbild jener grossen Erndte, welche ihrer in der Heidenwelt wartete. Unter den Heiden, deren Erstlinge gleichsam diese Samaritaner sind, war die den Aposteln bestimmte Erndte. Aber dass ihnen hier eine so reiche Erndte zufiel, hatten sie nur dem schon von Jesus selbst begründeten Glauben an ihn, dem Samen, welchen er selbst schon ausgestreut hatte, zu verdanken, es war ein Erfolg, welchen sie nicht sowohl sich, als vielmehr nur ihm zuzuschreiben hatten. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Evangelist hier die aus der Apostelgeschichte bekannte Bekehrung Samariens vor Augen hat, aber nur sofern sie der Anfang des Glaubens war, welchen das Evangelium nicht unter den Juden, sondern unter den Heiden fand, zu welchen die Samaritaner den Uebergang machten, und es stehen so in diesen beiden Erzählungen die Hauptpersonen derselben als bedeutungsvolle Typen neben einander, Nikodemus als das unempfängliche, dem Glauben sich verschliessende Judenthum, die Samaritanerin als das empfängliche, dem Glauben sich bereitwillig öffnende, und ein weites Erndtefeld darbietende Heidenthum [1]).

1) Die Erklärer wissen nicht recht, in welches Verhältniss sie die Erzählung Joh. 4, 35—42 zu Apostelgesch. 8, 5 f. setzen sollen, ob unter der schon nahen Erndte, von welcher Jesus spricht, die damals von ihm selbst, oder die erst von den Aposteln bekehrten Samaritaner zu verstehen sind. De Wette meint, so empirisch nahe sei die Erndte in Samarien nicht gewesen, Jesus selbst spreche V. 38 von einer spätern Erndte, welche erst die Jünger schneiden würden, er habe unstreitig die Bekehrung der Samaritaner A.G. 8, 5 f. vor Augen, und das Ganze sei ein prophetischer Blick, der

Auf die beiden Erzählungen von Nikodemus und der Samaritanerin folgt eine andere, welche wohl auch nicht zufällig in diesen Zusammenhang zu stehen gekommen ist. Kap. 4. V. 43—54 wird eine Wunderheilung erzählt, welche auf die Bitte eines königlichen Dieners in Kapernaum an dem kranken, dem Tode nahen Sohne desselben erfolgte. Auch die Synoptiker Matth. 8, 5 f. Luk. 7, 1 f. wissen von einer Wunderheilung ganz derselben Art. Die Interpreten sind, wie natürlich, wegen der Differenzen, welche schon zwischen Matthäus und Lukas, noch mehr aber zwischen diesen beiden auf der einen, und dem Johannes auf der andern Seite stattfinden, der Ansicht, dass wenigstens zwei von einander verschiedene Begebenheiten dieser Art vorgefallen seien, ihre Identität kann jedoch, wie Strauss gezeigt hat, keinem gegründeten Zweifel unterliegen. Die Frage ist hier für uns vor allem, aus welchem Gesichtspunkt unser Evangelist die von ihm erzählte Wunderheilung betrachtet wissen will. Darüber muss schon der Zusammenhang entscheiden, in welchen er sie gestellt hat. In den beiden Erzäh-

---

im Geiste sehe, was noch nicht da sei. Allein ohne ein Gegenwärtiges, was auch die Jünger wahrnehmen konnten, entgegnet Lücke, wäre die Aufforderung, die Augen aufzuheben, kaum begreiflich. Freilich, aber wozu kann man weiter sagen, die so emphatische Aufforderung, die Augen aufzuheben zur Anschauung des schon weissen Erndtefeldes, wenn, was damals in Samarien geschah, ein so schwacher Anfang der schon nahen Erndte war, dass bei der Bekehrung Samariens durch die Apostel auch nicht eine Spur des früheren, wie man denken muss, so wichtigen Ereignisses sich zeigt. Es erklärt sich diess nur daraus, dass der Abschnitt Joh. Kap. 4 überhaupt nicht historisch, sondern bildlich, typisch zu nehmen ist, aber auch so wäre die grosse Emphase, mit welcher von der Empfänglichkeit der Samaritaner für den Glauben an Jesus, wie sie sich in der Folge bei der Bekehrung Samariens durch die Apostel faktisch bewährte, die Rede ist, noch nicht erklärt, wenn wir nicht annehmen, dass der Evangelist in den Samaritanern die Erstlinge der grossen Erndte sieht, welcher das Evangelium unter den Heiden entgegengieng. In den Samaritanern, welche, in so naher Beziehung sie zum Judenthum standen, doch gewöhnlich nur als Heiden galten, konnte man mit Recht schon den Uebergang des Evangeliums zu den Heiden sehen.

lungen von Nikodemus und der Samaritanerin handelt es sich um den Glauben an Jesus, sofern derselbe entweder durch σημεῖα, oder durch Beweise des übernatürlichen Wissens, wie Jesus der Samaritanerin einen solchen gab, vermittelt und bedingt ist. Den Glauben um der σημεῖα willen verwirft Jesus gegen Nikodemus ausdrücklich, und in der Erzählung von der Samaritanerin zielt wenigstens alles darauf hin, das äusserlich Vermittelnde, von welchem ihr Glaube ausgieng, wieder aufzuheben. Gehen wir davon aus, so muss uns sogleich in die Augen fallen, wie entschieden und nachdrücklich Jesus sich gegen einen Glauben erklärt, welcher ohne σημεῖα und τέρατα zu seiner Voraussetzung zu haben, gar nicht zu Stande kommen kann. Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, sagt er V. 48, so ist für euch keine Möglichkeit da, zu glauben. Jesus will hiemit den nur an den σημεῖα und τέρατα hängenden Glauben als einen an sich werthlosen bezeichnen; wenn man, will er unstreitig sagen, nicht anders glaubt, als so, dass man σημεῖα und τέρατα vor sich hat, so steht man auf der niedrigsten Stufe des Glaubens, in einem solchen Glauben ist das rein Aeusserliche, das Sinnliche, so überwiegend, dass wer nur so glaubt, eigentlich gar nicht glaubt. Eben desswegen aber verhalten sich die σημεῖα und τέρατα selbst zum Glauben negativ, sie führen nicht zum wahren innern Glauben, sondern nur zum äussern, falschen. Wie kann nun aber Jesus, während er über den Glauben um der σημεῖα und τέρατα willen ein so starkes Wort ausspricht, zugleich ein Wunder thun, das doch auch in die Klasse der σημεῖα und τέρατα gehört, ja sogar alles, was man bisher von σημεῖα und τέρατα gesehen hat, noch überbieten zu wollen scheint, wie kann er also jenen Glauben bestreiten und verwerfen, und ihn doch zugleich befördern und ihm eine neue Nahrung geben? Diess ist die Frage, von welcher hier das richtige Verständniss unseres Evangeliums abhängt. Ueber diese Frage wissen aber die Ausleger nur eine sehr ungenügende Auskunft zu geben. Denn was will es heissen, wenn Lücke sagt, der Ausspruch Jesu gehöre der mehr kritischen, sondernden, abweisenden Richtung an, welche auf das Innere, Geistige dringe, die eigentliche Wurzel des Reichs Gottes. Nachdem Jesus durch die Wunder

als erste Offenbarungen seiner Herrlichkeit für den äussern Sinn, die Aufmerksamkeit, die äussere Geneigtheit erregt hatte, habe er je länger je mehr das sinnliche, blos äusserliche Element aus dem Glauben seiner Zeitgenossen ausscheiden wollen. Nach Johannes könne er nicht früh genug damit anfangen. Schon in dem Gespräch mit Nikodemus trete diese Richtung hervor, und werde immer deutlicher und bestimmter. Seine Werke, darunter auch seine Wunder, sollen für ihn zeugen, aber seine Worte und der innerste Gottestrieb zur Wahrheit bleiben die Hauptsache, die er immer mehr geltend mache. So verweise Jesus nun auch dem βασιλικὸς den blossen Wunderglauben. Allem diesem zufolge sollte man nun nicht blos die Verweisung des Wunderglaubens, sondern auch die Verweigerung des verlangten Wunders erwarten, und wenn man sich auf die Aussprüche Matth. 16, 1 f. Luk. 11, 29 f. Joh. 6, 30 f. als verwandte beruft, so beweisen ja eben diese Stellen, dass Jesus in den Fällen, von welchen in ihnen die Rede ist, jenen Aussprüchen gemäss ganz anders gehandelt hat. Allein, sagt nun Lücke weiter, er lässt den Vater um so weniger ohne Hülfe, da, wie die Galiläer einmal waren, solche ἔργα eben den Zweck hatten, sie zum Glauben zu erregen. Als der βασιλικὸς mit Vertrauen fortfahre, in Jesum zu dringen, er möge doch kommen, und den sterbenden Sohn retten, da scheine es, als wähle Jesus die schnellste Form der Rettung. Also nur um dem bittenden Vater seinen Wunsch so schnell als möglich zu erfüllen, oder um seiner, wie De Wette noch treffender sich ausdrückt, auf die kürzeste Weise loszuwerden, that Jesus hier das Wunder. Ist diess, muss man mit Recht fragen, eine Jesu würdige Handlungsweise? Sind die Wunder nur dazu da, um eine ärztliche Hülfe zu gewähren, und konnte eine solche Wunderhülfe von Jesu auch dann gewährt werden, wenn er »zu Gunsten seiner höhern sittlichen Lehrthätigkeit dieser Art von Wirksamkeit gern überhoben gewesen wäre«? Sagt man mit De Wette weiter, die unwillige Bemerkung Jesu sei nicht zunächst gegen den Bittenden gerichtet, welcher nicht kam, um einen Glaubensbeweis zu fordern, sondern gegen die Zeitgenossen überhaupt, welche der Wunder zum Glauben bedurften, und Jesum zu

dieser Art von Wirksamkeit nöthigten, so folgt hieraus, wenn man auch davon absieht, dass unpassend genug gegen den βασιλικὸς selbst ein auf ihn selbst sich nicht beziehender, so starker Tadel ausgesprochen ist, in jedem Fall, dass hier gar nicht der Ort war, wo Jesus ein Wunder thun konnte. Ein Wunder, wo es nicht für den Glauben nöthig ist, zu thun, ist ebenso gegen den Begriff des Wunders, als es demselben widerspricht, mit Baumgarten-Crusius zu sagen, es werde hier nicht das Wunder, sondern nur der Wunderglaube herabgesetzt, wie wenn Wunder zu etwas anderem da sein könnten, als einzig nur dazu, um geglaubt zu werden. Es bleibt daher immer bei dem Widerspruch, welchen Bruno Bauer [1]) richtig so bestimmt: Trotz der harten Abfertigung wiederholt der Königliche seine Bitte, ohne etwas Neues zu sagen, ohne auch nur auf den Vorwurf des Herrn Rücksicht zu nehmen. Und was thut Jesus? Mehr als der Vater des Knaben erst bat, und mehr als er selbst so eben verweigert hatte. Der hatte ihn gebeten, er möge nach Kapernaum herabkommen, aber Jesus sagt schon hier, wo er noch in Kana steht: dein Sohn lebt. Aber dieser Widerspruch soll nun nach der Ansicht, welche dieser Kritiker von dem Charakter unseres Evangeliums hat, ganz nur die eigenste Schuld des überhaupt in Widersprüche sich verlierenden Evangelisten sein, die unvermeidliche Folge der dogmatischen Reflexion, mit welcher er einen von den Synoptikern gegebenen, seine Sprödigkeit nicht verlierenden Stoff bearbeitet habe. Wollte er den Herrn sich so missbilligend über die Bitte des Mannes aussprechen lassen, weil ihn die Theorie beherrschte, der Glaube um der Wunder willen sei ein unvollkommener, so musste er diesen auch nur um ein gewöhnliches Wunder bitten lassen, denn als die äusserste Vermessenheit hätte es gestraft werden müssen, wenn der Vater gebeten hätte, der Herr möge schon aus der Ferne den Sohn heilen. Nun aber habe den Verfasser der Grundstoff gezwungen, eine Heilung aus der Ferne zu berichten, und so sei es geschehen, dass dieselbe so unpassend nach der schroffen Zurechtweisung einer

1) A. a. O. S. 165.

viel geringeren Bitte erfolgte. Die ursprüngliche Form des Grundstoffes habe sich endlich auch darin noch erhalten, dass der Vater des Kranken auch nachher, nachdem er so barsch abgefertigt war, auf demselben Standpunkt des festen Glaubens stehe, den er schon vorher einnahm. Natürlich! denn sein Glaube habe von jenen harten Worten gar nicht getroffen werden können, und als wäre nichts, was ihn angienge, geschehen, müsse er seine Bitte wiederholen, weil der Evangelist, nachdem er durch die Einmischung seiner Theorie völlig von dem vorliegenden Stoff abgekommen war, einer Brücke bedurfte, die ihm endlich den Uebergang zu dem Wunder möglich machte.

In der That, wenn diess der wahre Stand der Sache wäre, so könnte unsere Vorstellung von der geistigen Fähigkeit unseres Evangelisten nicht gering genug sein. Glücklicher Weise verhält es sich ganz anders, und der Evangelist darf nur schärfer in das Auge gefasst werden, um zu einem ganz andern Urtheil über ihn bestimmt zu werden. Gewiss ist, dass er sich hier polemisch und negativ zum Wunderglauben verhält. Ein Glaube, dessen Element nur das *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα* ist, ist nicht der wahre Glaube. Aber was ist denn der wahre Glaube? Wie er selbst 4, 41. 42 sagt, das *πιςεύειν διὰ τὸν λόγον*, ein Glaube, dessen Vermittelndes nicht die Zeichen und Wunder sind, welche man Jesum thun sieht, sondern nur das Wort, das man von ihm hört (V. 42), sein *λόγος*, welcher als solcher in der unmittelbarsten Beziehung zu ihm, als dem göttlichen Logos steht. In seinem Logos spricht er sich auf die unmittelbarste Weise aus, in ihm giebt sich seine geistige Natur zu erkennen, in ihm kommt es uns erst zum lebendigen Bewusstsein, was er wahrhaft ist (*οἴδαμεν, ὅτι ὗτός ἐςιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τῦ κόσμυ, ὁ Χριςὸς*), und in diesem Bewusstsein schliesst sich erst der innere Sinn für die geistigen Bedürfnisse und Geheimnisse auf, welche das Wesen des Gottesreichs ausmachen. Ueber dem Glauben um der Wunder und Zeichen willen steht also der Glaube um des Wortes willen, und jener Glaube hat daher seine Wahrheit nur darin, dass er in diesen höhern Glauben übergeht, in ihm sich selbst negirt und aufhebt, als ein Moment der Vermittlung, welches durch die innere

Nothwendigkeit der Sache selbst über sich hinausführt, und was es Endliches und Negatives an sich hat, in seinem Widerspruche mit sich selbst zu Grunde gehen lässt. Wie kann nun aber das Mangelhafte, Endliche, Negative des nur an den σημεῖα und τέρατα hängenden Glaubens besser dargethan werden, als wenn nachgewiesen wird, wie er doch selbst wieder den Glauben um des Wortes willen zu seiner Voraussetzung hat, also nur dieser das eigentlich Reelle in ihm, seine immanente Wahrheit ist? Glaubt man nur um der Zeichen und Wunder willen, so ist die Hauptsache das ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα, man glaubt nicht, ohne zu sehen, und je grösser das Wunder ist, das man in den σημεῖα καὶ τέρατα in der unmittelbaren Anschauung vor sich hat, um so mehr ist dadurch auch der Glaube begründet. Aber wie nun? Wenn das Wunder um so grösser ist, je mehr der Wunderthäter seine göttliche Macht durch dasselbe dokumentirt, kann es einen grösseren Beweis der in ihm wirkenden Macht geben, als wenn sie auch in die Ferne wirkt, wenn er bei dem Gegenstande, an welchem das Wunder geschieht, nicht einmal selbst gegenwärtig ist? Diess ist die eigentliche Pointe des hier erzählten Wunders. Der Bittende kann es sich gar nicht anders denken, als dass Jesus an Ort und Stelle selbst zugegen sein müsse, um seinen Sohn zu heilen, durch ein Heilungswunder vom Tode zu erretten. Desswegen wiederholt er, auch nach der Zurechtweisung Jesu, seine Bitte ganz in derselben Form: κατάβηθι, πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου. Wenn nun aber Jesus ihm erwiedert: Gehe hin, dein Sohn lebt, so soll dadurch offenbar die Wunderthätigkeit Jesu von einer neuen, noch bewunderungswürdigeren Seite dargestellt werden. Sie geht über alle Vorstellungen, welche man sich bisher von ihr machte, dadurch noch hinaus, dass schon auf das blosse Wort Jesu der beabsichtigte Erfolg selbst in weiter Ferne geschehen ist. Die Wunder wirkende Macht Jesu erscheint hier in ihrer höchsten unmittelbarsten Thätigkeit: der formelle Begriff des Wunders ist auf's Höchste gesteigert. Aber auf dieser höchsten Stufe seiner Steigerung, auf welcher das Wunder sich selbst überbietet, zerfällt es in sich selbst, es schlägt in sein Gegentheil um, hebt sich selbst auf. Ist das Wunder schon auf das

blosse Wort des Wunderthäters, selbst in weiter Ferne geschehen, so muss man dem Wunderthäter auch auf sein Wort glauben, dass es geschehen ist, also glauben, ehe man das Wunder sieht, und auch ohne dass man es sieht. Was ist nun aber dieser Glaube anders als eben jenes *πιςεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτῦ*, welches als der wahre Glaube jenem falschen Glauben entgegengesetzt wird, welcher ohne das *ἰδεῖν σημεῖα καὶ τέρατα* nicht glauben will? An dem Worte hängt also hier alles, und wenn man einmal Jesu auf sein Wort glaubt, dass er dieses oder jenes Wunder gethan habe, warum soll man ihm auf sein Wort nicht ebenso glauben, was er lehrt, ja, welchen Werth können die Wunder zuletzt noch haben, wenn sie denselben Glauben an die Person Jesu, welchen sie erst bewirken sollen, schon voraussetzen? Hieraus erhellt nun, welche Bedeutung es hat, wenn von dem Bittenden V. 10 gesagt wird, er habe dem Worte geglaubt, das Jesus zu ihm sprach. Das *πιςεύειν τῷ λόγῳ* ist der Sache nach nichts anders als das *πιςεύειν διὰ τὸν λόγον αὐτῦ*, das von den Glaubigen, wie sie sein sollen, prädicirt wird, und wenn die Erzählung noch mit besonderer Umständlichkeit beschreibt, dass der Bittende am andern Tage alles so fand, wie es dem am Tage zuvor gegen ihn ausgesprochenen Worte Jesu gemäss war, so soll dadurch theils die Weite der Entfernung, in welcher das Wort Jesu wirkte [1]), theils die Gleichzeitigkeit des Erfolgs mit dem von Jesu ausgesprochenen Worte gleichsam constatirt, und auch dadurch noch recht anschaulich gemacht werden, wie mit dem blossen Worte schon

1) De Wette bemerkt zu V. 52.: da Kana nur etliche Stunden von Kapernaum entfernt lag, und der Mann noch in derselben Nacht hingelangen konnte, so falle es auf, dass er erst noch unterwegs übernachtete. Gewiss muss diess auffallen, da ein so glaubiger Mann, wie dieser *βασιλικός*, doch wohl auch eine ächt väterliche Liebe zu seinem todtkranken Kinde hatte. Aber es muss erst der Weg von Kana nach Kapernaum in seiner ganzen Länge ausgemessen werden, um eine klare Anschauung des Wunders zu geben. Nur Kritiker, wie Lücke, Neander u. A. können aus solchen Zügen, in welchen das Interesse des Evangelisten so deutlich zu sehen ist, auf die Ursprünglichkeit des Berichts eines Augenzeugen schliessen wollen.

der ganze Wunderakt vollendet war. Betrachten wir die Erzählung aus diesem Gesichtspunkt, so fällt zwar der in den Worten Jesu: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, ὐ μὴ πιςεύσητε enthaltene Tadel mit seinem Hauptnachdruck auf das ἰδεῖν der σημεῖα καὶ τέρατα, indem aber der Glaube an die σημεῖα καὶ τέρατα, wenn das ἰδεῖν derselben hinwegfällt, nichts selbständiges mehr ist, so ist jener Tadel gegen den Wunderglauben überhaupt gerichtet, sofern er sich in sich selbst aufhebt. Daher hat nun auch das Wunder für den βασιλικὸς selbst, abgesehen von der Heilung seines Sohnes, keine weitere geistige Bedeutung: es heisst zwar am Schlusse V. 53, er habe mit seinem ganzen Hause geglaubt, aber geglaubt hatte er ja auch zuvor schon, und sowohl seine Bitte, als auch sein ganzes Benehmen, Jesu gegenüber, setzt den unbedingtesten Glauben an die Person Jesu voraus. Es zeigt sich auch von dieser Seite, wie bei den Wundern der Glaube, welcher durch sie erst begründet werden soll, immer schon vorausgesetzt werden muss. Setzt man das Wesen des Wunders in die Grösse des äussern Erfolges, so muss, wer die Realität eines Wunders glaubt, demselben Wunderthäter auch dann glauben, wenn er kein äusseres Wunder vor sich sieht, er muss ihm also überhaupt glauben. Nach allem diesem ist nun wohl auch anzunehmen, dass, wenn dem Evangelisten das hier erzählte Wunder so wichtig ist, dass er es ausdrücklich als das zweite von Jesu verrichtete Wunder bezeichnet, dasselbe seine besondere Bedeutung nur um des hier entwickelten Charakters willen haben kann. Es ist das zweite nach jenem ersten in Kana geschehenen, und wenn uns dieses erste die ganze Grösse und Herrlichkeit Jesu als des Messias vor Augen stellt, die positive Seite des Wunders, sofern in dem Wunder, als einem ἔργον Gottes, das Göttliche der ganzen Wirksamkeit des Messias, sein wahrhaft geistiger Charakter sich ausdrückt, so stellt uns dagegen das zweite Wunder die andere Seite der Wunder dar, ihre endliche, negative, in Ansehung welcher sie als σημεῖα καὶ τέρατα sich selbst aufheben, der Glaube an sie über sie hinausführt, und einer solchen Vermittlung nicht mehr bedarf. Beide gehören so wesentlich zusammen, als die beiden Seiten, in welchen sich das

Wesen des σημεῖον vor Augen stellt, aber mit diesen beiden Bestimmungen ist es auch in der Totalität seines Begriffs dargelegt, wesswegen auf diese beiden Wunder, als das erste und das zweite σημεῖον kein drittes namentlich aufgezählt wird. Das σημεῖον ist bei unserem Evangelisten an sich etwas blos Vermittelndes, das als solches keine selbständige Bedeutung hat, sein Begriff ist daher in diesen beiden Momenten erschöpft, wenn die Vermittlung, die zu seinem Begriff gehört, sowohl gesetzt als wieder aufgehoben ist. Der Schauplatz des einen σημεῖον wie des andern ist Galiläa, weil Galiläa überhaupt die Lokalität des den σημεῖα entsprechenden Glaubens ist. Als ein Beispiel der Glaubenswilligkeit haben wir den βασιλικὸς zu nehmen, wesswegen weit angemessener ist, ihn wie den Centurio der Synoptiker für einen Heiden, nicht aber mit Lücke für einen galiläischen Juden zu halten. Dazu ist kein Grund vorhanden, sondern man ist nur nach der irriger Weise vorausgesetzten Verschiedenheit der johanneïschen Erzählung von der synoptischen zu dieser Annahme geneigt, während man bei der richtigern Einsicht in dieses Verhältniss durch die Identität des βασιλικὸς mit dem Centurio nur bestätigt sehen kann, was sich schon bisher zeigte, dass der Evangelist seinen historischen Stoff aus den Synoptikern genommen hat [1]).

---

1) Wie viel willkürliches und gehaltloses ist bei den Interpreten auch über diesen Abschnitt zu lesen! Bei dem ersten Wunder in Kana harrt Lücke in der dritten Ausgabe wie in der zweiten auf die Lösung des Räthsels, bei dem zweiten nimmt er die früher gehegte Ansicht zurück. Das Wunder soll jetzt nicht mehr ein Wunder des prophetischen Wissens sein, was es freilich nicht sein kann (so dass Jesus nur gewusst hätte, dass im Augenblick die Krankheit sich zum Leben entschied, wie Lücke in der 2. A. sagt), aber dafür soll nun der verständige Glaube (d. h. der Rationalismus, welcher keine Wunder glaubt) sich durch analoge Erscheinungen der aus der Ferne wirkenden magnetischen Heilskraft das Wunder denkbar machen. Doch ist auch diess nicht so ernstlich gemeint, sondern man soll sich die analogen Erscheinungen der magnetischen Kraft nur dazu dienen lassen, dass man bescheidener über die Wunderthaten Jesu denkt, und nicht, wo dieselben sich für uns in die verborgensten Tiefen der der Welt mitgetheilten Gottesmacht verlieren, gleich zu Mythen, Fabeln und Parabeln seine

Wie der von den *σημεῖα* ausgehende, und auf sie sich gründende Glaube mit dem Unglauben ebenso nahe verwandt ist, als mit dem wahren Glauben, ist in dem Abschnitt Kap. 3 und 4 ausgeführt. In Nikodemus bleibt der an den *σημεῖα* hängende Glaube noch ganz auf dieser indifferenten Linie stehen, auf die Consequenz aber, welche er in sich schliesst, weist Jesus schon in seiner, durch Nikodemus veranlassten Rede hin (man vgl. besonders 3. 17—21). Wie nun aber der selbst in dem Glauben der Juden enthaltene Unglaube in seiner wahren Gestalt sich äussert, als wirklicher Unglaube auftritt, ist der Gegenstand der Darstellung des Evangelisten in den beiden folgenden Kapiteln 5 u. 6. Der mit dem Glauben um der *σημεῖα* willen an sich identische Unglaube hält doch wenigstens die *σημεῖα*, so äusserlich und eben darum unwahr er sie nimmt, als etwas Göttliches fest, der Unglaube als solcher aber sieht in den *σημεῖα* nicht einmal göttliche *ἔργα*, und spricht ihnen ihren göttlichen Charakter ab. Diese Gestalt des Unglaubens wird an dem Verhalten der Juden gegen ein *σημεῖον* dargestellt, das sich als göttliches *ἔργον* dadurch beurkundet, dass es ein wohlthuendes Wunder ist, ein Heilungswunder. Um dieses Wunders willen verfolgen die Juden Jesum, und geben schon jetzt die Absicht kund, ihn zu tödten. Hiemit tritt der Unglaube in seiner ganzen praktischen Bedeutung auf, um ihn nun aber in seiner innern Nichtigkeit und Verwerflichkeit darzustellen, wird vor allem der göttliche Charakter des Wunders vor Augen gestellt, je klarer dieser vor Augen liegt, um so mehr kann ihm gegenüber der Unglaube durch die Widersprüche, in welche er sich verwickelt, sich nur durch sich selbst widerlegen. Woran der Unglaube in seiner Opposition gegen das *σημεῖον* als ein

Zuflucht nimmt. Was soll also das Faktum sein? Ist es möglich sich aus solchen Halbheiten auch nur eine irgendwie vernünftige Vorstellung von der Sache zu machen? Es soll ein Wunder sein und doch wieder kein Wunder. Zu bedauern wäre es aber gewiss, wenn die Interpreten hier gerade die Zähigkeit ihres fleischlichen Wunderglaubens verläugnen wollten. Sie würden sich ja nur des Rechts verlustig machen, den Ausspruch Jesu: *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε*, auch auf sich anwenden zu lassen.

göttliches ἔργον zunächst sich hält, ist, dass es, als am Sabbath geschehen, auch kein göttliches ἔργον sein könne. Wenn nun aber auch Gott ungeachtet der Sabbathsruhe fortfährt zu schaffen und zu wirken, so verhält es sich mit dem Sohn wie mit dem Vater: wie es in Gott keinen absoluten Stillstand seiner Thätigkeit geben kann, so kann auch der Sohn auf keine andere Weise thätig sein. Es kommt daher nur darauf an, ein Wunder, wie das hier beschriebene ist, aus dem Gesichtspunkt der lebendig machenden Thätigkeit aufzufassen, in welcher der Vater und der Sohn Eins sind, so dass, was der Vater als das absolute Lebensprincip auf unmittelbare Weise ist, im Sohne nur als der vom Tode zum Leben sich hindurchbewegende Process derselben göttlichen Lebensthätigkeit zur Anschauung kommt. Steht so das Wunder in seinem absoluten göttlichen Charakter fest, als ein göttliches ἔργον, in welchem das göttliche Thun und Wirken des Sohns überhaupt sich manifestirt, ist das Wirken des Sohns nur das Wirken des Vaters, kann der Sohn für sich selbst nichts thun, ohne in seinem Thun und Wirken durch den Vater bestimmt zu werden, so dass was der Vater thut, auf gleiche Weise auch der Sohn thut, wie verhält sich nun zu diesem göttlichen Charakter der Thätigkeit Jesu der das Wunder als ein göttliches ἔργον läugnende Unglaube der Juden? Er richtet und widerlegt sich selbst 1. schon dadurch, dass er schon vom rechtlichen Gesichtspunkt aus betrachtet völlig unberechtigt erscheint. Wollte man auch auf den Glauben, welchen Jesus für sich anspricht, den bekannten Rechtsgrundsatz anwenden, dass niemand in seiner eigenen Sache sich selbst ein Zeugniss geben kann, dass er das Zeugniss eines Andern für sich muss aufweisen können, so geschieht ja dieser rechtlichen Forderung, um von dem Zeugniss des Täufers als einem blos menschlichen (sofern es von dem Zeugniss Gottes selbst unterschieden wird) nichts zu sagen, obgleich es die Juden selbst dadurch anerkannten, dass sie an ihn schickten, und in ihrer sinnlichen Weise eine augenblickliche Freude an ihm hatten, dadurch Genüge, dass Gott selbst in den Werken, welche Jesus thut, seine göttliche Sendung bezeugt. Der Unglaube an Jesus ist also eigentlich, schon so betrachtet, Unglaube an Gott.

Aber eben desswegen ist 2. das weitere Moment, in welchem sich das Wesen dieses Unglaubens darlegt, der tiefere Grund desselben, der völlige Mangel eines für das Göttliche und die göttliche Offenbarung empfänglichen Sinnes [1]. Wer selbst für

---

1) Es ist gewiss klar genug, dass durch φωνὴν ἀκούειν und εἶδος ὁρᾶν hier verschiedene Formen der göttlichen Offenbarung bezeichnet werden. Um die Unempfänglichkeit der Juden für die göttliche Offenbarung überhaupt anschaulich vor Augen zu stellen, wird dieselbe nach ihren verschiedenen Hauptformen bestimmt. Auch der λόγος ist eine weitere Offenbarungsform, wobei, da sich das φωνὴν ἀκούειν und εἶδος ὁρᾶν auf vorübergehende Akte göttlicher Manifestation bezieht, in λόγος der Begriff des Bleibenden, Immanenten der göttlichen Offenbarung liegt. »Auch für die in der Schrift, dem geschriebenen Worte Gottes, unter euch niedergelegten Offenbarung habt ihr keinen Sinn, sie ist für euch etwas blos Aeusserliches geblieben, ihr habt sie nicht in euer Inneres als ein euch inwohnendes Princip aufgenommen. Diess beweiset ihr eben dadurch, dass ihr nicht an mich glaubt, denn würdet ihr (wie V. 39 f. weiter gezeigt wird) die Schrift recht verstehen, so würdet ihr auch das in ihr enthaltene Zeugniss von mir erkennen und an mich glauben.« Der einfache natürliche Zusammenhang der Argumentation wird ganz zerrissen, wenn man mit Lücke meint, V. 37 werde das unmittelbare Zeugniss des Vaters von dem mittelbaren V. 36 unterschieden. Der Vater, soll der Sinn sein, zeuge nicht blos mittelbar in den Werken Christi, sondern auch selbst unmittelbar. So schreite die Rede naturgemäss fort, und erreiche hier in ihrem erklärenden Theile eine Spitze, von der sie unmittelbar zum stärksten Pathos des Vorwurfs oder Angriffs übergehe. Es ist völlig willkürlich, die ἔργα als mittelbares Zeugniss von dem unmittelbaren V. 37 zu unterscheiden. Was soll denn hier mittelbar und unmittelbar sein? Das Eine ist so unmittelbar als das Andere. Soll aber die Argumentation, indem sie V. 37 auf das unmittelbare Zeugniss übergeht, eben darin ihre Spitze haben, so würde ja das alttestamentliche Schriftwort über das Zeugniss der ἔργα gestellt, was gegen allen Sinn und Zusammenhang der Argumentation ist, indem ja alles daran hängt, dass der Vater durch die ἔργα für ihn zeugt. Die ἔργα sind das Hauptmoment der ganzen Argumentation. Würde diess nicht festgehalten und diesem Einen Moment alles Andere untergeordnet, so würde ja die Argumentation auf etwas ganz Anderes von ihrem Ausgangspunkt und Gegenstand völlig Verschiedenes übergehen. Zu einer solchen, der Argumentation ihren Nerv zerschneidenden Auffassung

nichts Anderes Sinn hat, als für das Streben nach Ehre bei den Menschen, kann auch eine Wirksamkeit nicht begreifen, welche nur auf die Ehre Gottes gerichtet ist. Endlich zeigt sich 3. die Verkehrtheit dieses Unglaubens darin, dass er in einem innern Widerspruch mit sich selbst begriffen ist, indem er, wenn er consequent sein wollte, auch das verwerfen müsste, was er

---

der Stelle ist man durch das αὐτὸς μεμαρτύρηκε V. 37 keineswegs genöthigt. Nach dem Zusammenhang kann unter dem μεμαρτύρηκε nichts anders verstanden werden, als die μαρτυρία V. 36, und dass es nicht μαρτυρεῖ, sondern μεμαρτύρηκε heisst, ist kein Grund gegen diese Erklärung, denn das Perfekt μεμαρτύρηκε schliesst sich an das vorhergehende ἀπέσταλκε an, und das μαρτυρεῖν der ἔργα fällt so mit dem Moment des ἀπεσταλκέναι zusammen. »Und so hat der Vater selbst längst von mir gezeugt, indem er, wenn er nicht durch solche ἔργα von mir hätte zeugen wollen, und auch wirklich zeugte, mich gar nicht gesandt hätte.« Auch De Wette hat die Stelle völlig missverstanden, wenn er sie ohne alle Rücksicht auf den Zusammenhang von dem unmittelbaren göttlichen Zeugniss im Innern des Glaubigen verstehen will, mittelst dessen das mittelbare der Werke erst begriffen werde. Dieser Gedanke schliesst sich so wenig, wie De Wette meint, als Gipfelpunkt trefflich an das Vorhergehende an, dass es vielmehr nur höchst störend sein müsste, wenn über den höchsten Beweis, das göttliche Zeugniss der Werke, etwas anderes als Gipfelpunkt gestellt würde. Der Fortschritt kann nur diess sein, dass das specielle Verhalten der Juden gegen die ἔργα unter den allgemeinen Gesichtspunkt ihrer radikalen Unempfänglichkeit für alle Arten göttlicher Offenbarung gestellt wird. Es ist daher nichts anders als das gerade Gegentheil des wahren, allein in den Zusammenhang passenden Sinnes, was Baumgarten-Crusius in diesen Sätzen finden will: »Niemals bisher ist diese unmittelbare Darstellung Gottes erfolgt: niemals habt ihr schon seine Stimme gehört, seine Gestalt geschaut. Der zeugt, welcher es bisher niemals gethan hat.« War eine solche Darstellung noch nie erfolgt, so wäre ja diess nur ein Entschuldigungsgrund für die Juden gewesen, wenn sie jetzt nicht an sie glauben konnten. Wie kann aber Baumgarten-Crusius den Worten diesen Sinn geben, eine solche unmittelbare Darstellung Gottes habe es noch nicht gegeben, während er zugleich bemerkt, Stimme und Gestalt Gottes seien die alten Ausdrücke für die persönlich gegenwärtige, unmittelbare Gottheit, und welcher Zusammenhang wäre es, V. 38 fortzufahren: Und sein Wort habt ihr nicht im Andenken, indem ihr nicht dem glaubt, welchen jener gesendet hat!

noch festhalten will; wer an Jesus nicht glaubt, kann auch an Moses nicht glauben, sein Unglaube trägt daher sein eigenes Gericht in sich, eben darin, dass er seinem wahren Wesen nach eine völlige Läugnung alles Göttlichen ist. Moses selbst, auf welchen sie doch alles bauen, wird ihr Ankläger, weil sie, wenn sie an ihn glauben würden, auch an den glauben müssten, welchen er bezeugt hat, glauben sie aber an Moses nicht, auf welchem Grunde beruht ihr Eifer für das von Moses sanktionirte Sabbathsgebot? Indem hiemit die Argumentation gegen die Juden auf den Punkt zurückkommt, von welchem sie ausgegangen ist, deckt sich der Unglaube der Juden nur vollends in seiner innern Nichtigkeit auf: selbst das äussere Recht, das er für sich zu haben schien, hebt sich nur in dem innern Widerspruch auf, in welchen er sich überhaupt auflöst. Sosehr fehlt es also ihrem Unglauben an aller Berechtigung und Begründung, es ist nur der zu ihrer eigensten Natur gehörende Mangel an einem für das Göttliche empfänglichen Sinn, was sie nicht glauben lässt, der Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen. Die *ἔργα*, welche Jesus verrichtet, sind es, in welchen Gott selbst von ihm zeugt, seine *ἔργα* tragen also den Charakter unmittelbarer Göttlichkeit an sich, und der ganze Inhalt des Abschnitts zielt offenbar mit allem Nachdruck darauf hin, diesen Gesichtspunkt für die *ἔργα* Jesu überhaupt festzustellen, sein *ἐργάζεσθαι* in seiner Identität mit dem *ἐργάζεσθαι* des Vaters aufzufassen. Es ist daher nicht zu übersehen, dass ungeachtet der ganze Abschnitt von einem Wunder ausgeht, ein Wunder das eigentliche Thema ist, hier doch nicht von *σημεῖα*, sondern durchaus von *ἔργα* die Rede ist. Was also an den *σημεῖα* hier besonders hervorgehoben wird, ist das Göttliche der sie bewirkenden Thätigkeit, aber als *ἔργα* sind ja die *σημεῖα* nicht die *ἔργα* überhaupt, sie sind nur ein Theil des göttlichen *ἐργάζεσθαι*, es kommt in ihnen nur auf eine besonders energische und emphatische Weise zur Anschauung, was überhaupt der eigenthümliche Charakter und das Princip der *ἔργα* Jesu ist. Auf diese Weise erhält das hier erzählte Wunder eine allgemeine, eigentlich typische Bedeutung. Wie die *σημεῖα* als *σημεῖα* eine Seite haben, in Ansehung wel-

cher, was sie als σημεῖα sind, sich wieder aufhebt, so werden sie als ἔργα unter einen Gesichtspunkt gestellt, unter welchem ihr specifischer Wundercharakter zu einem verschwindenden Moment wird, was ihnen bleibt, als das Wesentliche und Substanzielle an ihnen, ist nur das Allgemeine, was alle ἔργα Jesu überhaupt haben, dass sich in ihnen die in Jesu wirkende göttliche Macht manifestirt. Um das Thun und Wirken Jesu überhaupt aus diesem Gesichtspunkt seines immanenten göttlichen Charakters aufzufassen, dazu eignet sich das hier erzählte Wunder auf eine so eigenthümliche Weise, dass jeder Zug desselben für diesen Zweck wie berechnet zu sein scheint. Soll die Wirksamkeit Jesu in der absoluten Bedeutung, die ihr als einer wahrhaft göttlichen, somit auch lebenschaffenden, vom Tode zum Leben hindurchdringenden Thätigkeit zukommt, geschildert werden, an welchem andern Wunder konnte diess adäquater geschehen, als an einem solchen, das nur auf das göttliche Lebensprincip, das ζωοποιεῖν des Vaters, zurückgeführt werden kann? Und wenn die Thätigkeit Jesu in ihrer unmittelbaren Identität mit der göttlichen erkannt werden soll, wie kann diese Identität schärfer hervorgehoben werden, als in einer Handlung, welche, als am Sabbath geschehen, als eine Sabbathsverletzung angefochten, aber mit demselben Grunde gerechtfertigt wird, aus welchem die göttliche Thätigkeit als eine auch durch die Sabbathsruhe nicht beschränkte gedacht werden muss?

Die zunächst sich anschliessende Rede Jesu, welche den Hauptinhalt des folgenden Kapitels ausmacht, bewegt sich in demselben Ideenkreise. Es ist die Idee des Logos, als des absoluten Lebensprincips, welche hier in dem Leben Jesu und in seiner messianischen Thätigkeit sich explicirt. Wie er das Leben schaffende Princip ist, so ist er es auch, welcher alles geistige Leben ernährt und erhält, und ihm seinen ewigen Bestand gieht. Und wie man an seiner lebenschaffenden Kraft keinen Theil haben kann, wenn man nicht an ihn glaubt, denn nur wer glaubt, hat das ewige Leben, und nur wer, was wesentlich dasselbe ist, Gutes thut, wird zur Auferstehung des Lebens eingehen (5, 24. 29), so ist es auch hier nicht anders, und das Bild des Lebensbrodes, unter welchem dieses Verhältniss Jesu

zur Menschheit dargestellt wird, dient um so mehr dazu, die diesem Verhältniss entsprechende subjektive Seite, auf welcher der Glaube mit allem, was zu ihm gehört, liegt, in's Licht zu setzen. Es ist der Begriff des als Lebensbrod aufgefassten göttlichen Lebensprincips, welcher hier nach seinen Momenten dargelegt wird. 1. Es giebt ein göttliches Lebensbrod, das vom Himmel kommt und der Welt das Leben giebt; 2. dieses Lebensbrod ist Jesus, als der vom Himmel gekommene Logos. Weil aber Jesus als der vom Himmel Gekommene nicht blos der Logos ist, sondern der fleischgewordene Logos, so wird 3. dasselbe, was im Begriffe des Lebensbrodes liegt, auch als Fleisch bezeichnet, oder concreter als Fleisch und Blut. Das himmlische Lebensbrod ist also Jesus nur sofern er der fleischgewordene Logos ist, oder in Fleisch und Blut existirt, denn nur von Fleisch und Blut kann dasselbe prädicirt werden, was die wesentliche Eigenschaft des Brodes ist, dass es Objekt eines Genusses ist, durch welchen es der Geniessende in sich aufnehmen und zur substanziellen Einheit mit sich vereinigen kann. Eben diess aber ist der Hauptgesichtspunkt, um welchen es sich hier handelt. Denn nicht sowohl dass Jesus das absolute göttliche Lebensprincip ist, die Leben schaffende, vom Tode zum Leben erweckende Macht, als welche er schon Kap. 5 dargestellt ist, soll hier explicirt werden, als vielmehr, dass das Verhalten des glaubenden Subjekts zu ihm nur derselbe Process sein kann, durch welchen beim leiblichen Genuss der Geniessende die nährende Substanz sich einverleibt. Denn wie das Brod nur dazu da ist, dass man es isst, und nur der nicht stirbt, welcher das himmlische Lebensbrod durch den Genuss sich aneignet, so hat auch nur wer sein Fleisch isst und sein Blut trinkt, das Leben in sich, denn nur sein Fleisch ist wahrhaft Speise, und nur sein Blut ist wahrhaft Trank, und nur wer sein Fleisch isst und sein Blut trinkt, bleibt in ihm, wie er in ihm ist. Diesem intensiven Begriff des Glaubens gegenüber nimmt nun auch der Unglaube eine eigene neue Gestalt an. Wie der an den äussern σημεῖα hängende Glaube zwar äusserlich Glaube, innerlich aber seinem wahren Wesen nach Unglaube ist, so ist hier, wo der Glaube in seiner höchsten Bedeutung zum Genusse des Fleisches

und Blutes Jesu wird, der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube zwar auch ein Genuss, aber nur ein Genuss der sinnlichsten, materiellsten Art. Es findet hier zwischen dem Glauben und Unglauben ein völlig umgekehrtes Verhältniss statt. Je mehr der wahre Glaube sich in sich selbst vertieft, und sich dadurch vergeistigt, dass er als der Genuss des Leibes und Blutes Jesu zu einem geistigen Genuss mit einem bestimmten concreten Inhalt wird, desto mehr sinkt dagegen der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube auf eine Stufe herab, auf welcher ihm aller geistige Inhalt entschwindet. Das Interesse des Glaubens an den σημεῖα ist nicht einmal das theoretische, welchem zufolge man nicht glauben kann, ohne σημεῖα zu sehen, sondern das rein sinnliche des materiellen Genusses. Nicht weil ihr Zeichen gesehen habt, sagt Jesus zu dem ihm nachfolgenden Volke, suchet ihr mich, sondern weil ihr von dem Brode geessen habt und satt geworden seid. Auf dieser untersten Stufe, auf welcher Glaube und Genuss in demselben Verhältniss völlig auseinanderfallen, in welchem sie auf der höchsten mit einander identisch sind, müssen die Jesu gegenüberstehenden Menschen erst wieder daran erinnert werden, dass es hier nur um den Glauben zu thun ist, als ein Werk Gottes, nicht um Vergängliches, sondern um Bleibendes, um etwas, was in der unmittelbarsten Beziehung zum ewigen Leben steht, aber wenn sie sich nun auch von dem sinnlichen Genuss wieder zum Glauben erheben, zeigt ihr Glaube seinen sinnlichen Charakter sogleich wieder dadurch, dass sie ohne ein vor ihren Augen geschehenes σημεῖον zu sehen, sich für unfähig zum Glauben erklären (V. 30). Es ist der in seinem sinnlichen Element untergehende, in ihm sich selbst aufhebende Glaube, welcher hier geschildert wird. Je mehr diesem Glauben sein sinnliches Element entzogen wird, je mehr er mit demselben in Widerspruch kommt, desto mehr wird ihm der Grund, auf welchem er beruht, genommen, und er geht in sein eigentliches Wesen, in den Unglauben, zurück. Diesen Process stellt der Abschnitt V. 26 f. vor Augen. Indem die Menschen, mit welchen Jesus hier sich unterredet, um glauben zu können, ein sichtbares Zeichen verlangen, und zwar, wie aus der Erwähnung des Manna

geschlossen werden zu müssen scheint, ein auf sinnlichen Genuss sich beziehendes, so dass ihr Glaube nur dadurch zu dem von ihnen verlangten ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ V. 28 würde, dass sie ihn, wie zuvor an dem irdischen Brod, so jetzt an einem himmlischen, gleich dem Manna, als einem göttlich bewirkten σημεῖον, geniessend bethätigten, bewegt sich die Rede Jesu in der Sphäre desselben Elementes fort, aber jedes Moment der Rede Jesu hebt nur ein neues Moment des Widerspruchs hervor, in welchem dieser unwahre Glaube, welcher in seinem Ursprung nur ein ζητεῖν um des φαγεῖν und χορτάζεσθαι willen ist, zu dem wahren Glauben steht. Er will ihnen ein himmlisches Brod zum Genusse geben, indem er sich aber selbst als das vom Himmel gekommene Brod des Lebens bezeichnet, werden sie schon dadurch an ihm irre, und können es nicht begreifen, welche Beziehung beides, dieses Brod und der seinem menschlichen Ursprung nach ihnen so wohl bekannte Mensch, zu einander haben. Noch mehr aber werden alle ihre Gedanken verwirrt, als er nicht von einem Essen des vom Himmel gekommenen Brodes, das er selbst ist, spricht, sondern von einem Essen seines Fleisches und einem Trinken seines Blutes. Die an sie gestellte Forderung, eines in der unmittelbaren Gegenwart vor ihnen stehenden Menschen Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, steht als absolute Unmöglichkeit vor ihnen. Und doch hätte eben diese Unmöglichkeit sie von dem nächsten und unmittelbaren Sinn seiner Worte zum höheren, geistigen hindrängen sollen, aber nur um so mehr erhellt hieraus ihre geistige Unfähigkeit, und der bildliche Ausdruck, welcher ein Vehikel des geistigen Sinnes sein soll, wird so nur zum Anstoss und Aergerniss. Das ist das Harte und Unerträgliche des Inhalts der Rede Jesu, der σκληρὸς λόγος. Darum tritt nun der Gegensatz, welcher hier stattfindet, in seiner ganzen Weite auseinander. Jesus lässt auch vollends das Bildliche seiner Rede, was allein noch ein vermittelnder Anknüpfungspunkt für die sinnliche Richtung seiner Zuhörer hätte sein können, fallen, in der unumwundenen Erklärung, dass nur der Geist das Lebendigmachende sei, das Fleisch aber nichts nütze, dass nur die Worte, die er rede, Geist und Leben seien, und diejenigen seiner

Zuhörer, welche solches zu fassen nicht im Stande sind, hören nun auf, seine Jünger zu sein, ihr bisheriger Glaube, welcher, so wenig er der wahre Glaube war, doch immer noch den Schein des Glaubens hatte, sofern er in seiner sinnlichen Natur von der sinnlichen Seite seiner σημεῖα angezogen wurde, zeigt sich nun als das, was er wesentlich war, als ein Unglaube, welcher sich nur von ihm hinwegwenden konnte. Es zeigt sich auf diese Weise, wie der nur an die äussere, sinnliche Seite der Erscheinung Jesu sich haltende Glaube, wenn sein sinnliches Element nicht zugleich auf einem geistigen Grunde ruht, nur eine andere Form des Unglaubens ist. Er ist, so zu sagen, die theoretische Seite des Unglaubens in ihrem Unterschied von jener praktischen, von welcher Kap. 5 die Rede war. Der Unglaube in diesem letztern Sinn, der eigentliche Unglaube der Juden, welcher ethischer Art ist, und in einer radikalen Verkehrtheit des Willens seine Hauptwurzel hat, setzt sich in eine positive, feindliche Opposition zu Jesus: die ungläubigen Juden gehen von Anfang an darauf aus, Jesum zu tödten. Der Unglaube im erstern Sinn ist nur ein negatives Verhalten zu Jesus, die Unfähigkeit, sich über das Sinnliche zu erheben, der Mangel an Empfänglichkeit für das Geistige. In diesem blos negativen Verhalten, in dem sogar der Wille, die ethische Disposition zum Glauben, vorhanden ist, während die intellektuelle Fähigkeit dazu fehlt, hat es seinen Grund, dass in dieser Form des Unglaubens Glaube und Unglaube sich so nahe berühren, und erst ein gewisser geistiger Process nöthig ist, um einen seinem wahren Wesen nach so gehaltlosen Glauben kritisch in sich aufzulösen, und ihn dazu zu bringen, dass er als das, was er an sich ist, als Unglaube sich bekennt. Ja diese Krisis kann erst sehr spät erfolgen, der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube kann sehr lange als Glaube sich geltend machen, bis er endlich in seiner wahren Gestalt hervortritt. Als die unwahren, zum Bewusstsein ihres Unglaubens gebrachten Jünger zurückgetreten waren, blieben wenigstens die zwölf zurück, in deren Namen Petrus den wahren, auf die Worte des Lebens gegründeten Glauben an Christus, als den Sohn Gottes, aussprach, und doch war unter diesen zwölf auch Judas. Die

Erwähnung des Judas gerade in diesem Zusammenhang kann wohl nicht ohne eine nähere Beziehung auf das Vorhergehende gedacht werden, der falsche Jünger neben dem wahren, der *διάβολος* unter den Zwölf, kann nur zum Beweis davon dienen, wie lange Glaube und Unglaube Hand in Hand gehen können, bis sie endich auf immer sich scheiden. Auch bei Judas verbarg sich der Unglaube unter der Hülle des Glaubens: wenn er auch damals, als so viele aus Aergerniss über den *σκληρὸς λόγος* von Jesu zurücktraten, bei ihm blieb, somit nicht dieselbe intellektuelle Unfähigkeit für das Geistige, wie jene, gehabt zu haben scheint, so war diess nur scheinbar, und es folgt hieraus nur, dass bei ihm das egoistische Interesse, das ihn damals noch mit Jesu verband, bei aller Unlauterkeit des Willens, um so überwiegender war. Auch der unlautere Wille, welcher zuletzt nur zum entschiedenen Unglauben werden kann, kann sich ja den Schein des Glaubens geben. Ueberhaupt ist das intellektuelle und das ethische Element des Unglaubens in seiner Wurzel immer wieder dieselbe Unfähigkeit für das Geistige, dasselbe Princip der Finsterniss, derselbe Gegensatz gegen das Licht. Wer nicht den rechten Willen zum Glauben hat, hat auch nicht den rechten Sinn für das Geistige, und wo es an diesem Sinne fehlt, da kann auch nicht der rechte Wille zum Glauben sein. In der Unfähigkeit zum Geistigen kann eine gewisse sittliche Disposition des Willens zum Glauben vorhanden sein, wie wir an einem Nikodemus sehen, aber der Wille kann sich ebenso gut von dem Objekt des Glaubens völlig abwenden und sogar in eine feindliche Opposition übergehen. In dieser Beziehung ist es wohl nicht für zufällig zu halten, dass dieselben Subjekte, welche Kap. 6 zunächst nur die am Sinnlichen, Materiellen hängenden Galiläer sind, auch wieder als *Ἰουδαῖοι* bezeichnet werden (V. 41. 52). Als *Ἰουδαῖοι* stehen sie auf dem Punkt, aus ihrer intellektuellen Unfähigkeit für das Geistige in den praktischen Unglauben überzugehen, welcher die Juden charakterisirt. Es ist demnach überhaupt der in der Form des Glaubens erscheinende Unglaube, welcher Kap. 6 geschildert wird. Die dialektische Widerlegung dieses Scheinglaubens ist vollendet,

wenn er, seine Krisis an sich selbst vollziehend, sich thatsächlich als Unglaube bekennt.

5. Der dialektische Kampf mit dem Unglauben. Kap. 7, 1. f. — 10, 42.

Mit Kap. 7. beginnt ein neuer Abschnitt, welcher bis zum Ende des zehenten Kapitels fortläuft. Der Anknüpfungspunkt ist ein neues Fest, an welchem Jesus in Jerusalem erscheint, das Laubhüttenfest. Um die Mitte desselben (7, 14.) trat Jesus in Jerusalem auf, der Hauptakt seiner Thätigkeit fällt noch auf den letzten Tag des Festes selbst (V. 37.), und wenn auch ungewiss ist, ob das Kap. 8. Folgende sich in unmittelbarem Zusammenhang an das Vorhergehende anschliesst, so ist doch jedenfalls die Zeit zwischen dem Laubhüttenfest und dem 10, 22. erwähnten Kirchweihfest der äussere Rahmen, welcher die nun folgende Reihe von Reden und Handlungen zu einem Ganzen zusammenfasst.

Das Neue, wodurch dieser Abschnitt von dem vorangehenden sich unterscheidet, ist, dass jetzt, nachdem der Unglaube in seinen verschiedenen Formen sich explicirt hat, der radikale Unglaube, der eigentliche Unglaube der Juden, gleichsam der Unglaube im Unglauben es ist, welcher als Gegner im Kampfe Jesu gegenübertritt, um diesen Kampf bis zu seiner letzten Entscheidung fortzuführen. Für diesen Zweck wird vor allem die Stellung, welche Jesus überhaupt dem Unglauben gegenüber hat, in's Auge gefasst. Jesus steht inmitten einer unglaubigen Welt, alles um ihn her glaubt nicht an ihn, nicht einmal diejenigen, welche den äussern Verhältnissen nach ihm am nächsten stunden, nicht einmal seine Brüder schenkten ihm Glauben. So allgemein aber dieser Unglaube ist, so weit sich seine Peripherie erstreckt, so ist doch der Mittelpunkt, in welchem alle seine Radien zusammenlaufen, der Punkt, in welchem er sich selbst in seiner Spitze erfasst, und von welchem aus er thatkräftig zu wirken strebt, der Unglaube der Juden in Judäa und Jerusalem. In ihnen hat jener allgemeine Unglaube sein eigentliches Princip, die Seele seiner Wirksamkeit, in ihnen wird daher auch erst der Kampf, welchen Jesus überhaupt mit

dem Unglauben der Welt zu bestehen hat, zu einem Kampf auf Leben und Tod, denn nur die Juden in Judäa sind es, welche von Anfang an ihn zu tödten suchen. Ist es nun die Aufgabe Jesu überhaupt, den Kampf mit dem Unglauben der Welt auf sich zu nehmen, so muss er diesem Unglauben auch in seinem eigentlichen Sitz und Mittelpunkt entgegentreten. Es ist diess der allgemeine Grund, welcher den Verfasser des Evangeliums bestimmte, Jesum mit dem ersten Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit in Jerusalem auftreten zu lassen, denselben Grund gebraucht er nun zur Motivirung der Reise nach Jerusalem, von welcher hier die Rede ist, da von diesem Zeitpunkt an erst der Kampf Jesu mit dem Unglauben seine rechte praktische Bedeutung erhielt. In diesem Sinn lässt der Verfasser, was in dieser Form nur zur Einkleidung zu rechnen ist, von den unglaubigen Brüdern Jesu die Aufforderung an ihn ergehen, sich aus Galiläa nach Judäa zu begeben, damit auch die Jünger, die er haben musste, wenn er der Messias sein sollte, nicht blos die, die er damals schon hatte, sondern die, welche er erst in Judäa gewinnen sollte, die Werke sehen, die er thue (um also dort auf dem eigentlichen Schauplatz der messianischen Wirksamkeit durch ächt messianische Werke auch eine ächt messianische Jüngerschaft zu gewinnen). Denn niemand, welcher eine öffentliche Bedeutung zu erhalten suche, könne, was er thue, nur im Verborgenen thun. Wenn er also wirklich solche Werke, welche als messianisch gelten sollen, thue, so solle er sich in dieser seiner messianischen Bedeutung da, wo der Messias allein auftreten könne, offenbaren. Es ist so in diesen den unglaubigen Brüdern Jesu in den Mund gelegten Worten nur ausgesprochen, was an sich der Natur der Sache ganz gemäss ist, das eigentliche Motiv der im Folgenden beschriebenen Reise Jesu, und nur um den Schein zu vermeiden, als wäre dieses Motiv ihm erst äusserlich nahe gelegt worden, tritt er in dem schon gefassten Entschluss seiner Reise seinen Brüdern mit der Erklärung entgegen, dass seine Zeit noch nicht gekommen sei, dass er als der Gegenstand des Hasses der Welt, als der wider die Welt zeugende Gesandte Gottes eine ganz andere Bestimmung als sie habe, und darum auch nicht auf

dieselbe Weise, wie sie, die Festreise nach Jerusalem machen könne. Indem er οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ sich nach Jerusalem begab, und mit Einem Male, ohne dass man wusste, wie er dahin gekommen war, und ohne sogleich als der, der er war, erkannt zu werden, daselbst auftrat, hängt diess schon mit der Art und Weise zusammen, wie er den nun sich entspinnenden Kampf mit dem Unglauben der Juden eröffnet.

Der allgemeine Gedanke, welcher den zunächst folgenden Streitunterredungen Jesu mit den Juden zu Grunde liegt, ist: so evident der Charakter der Göttlichkeit ist, mit welchem Jesus auftritt, so unwiderstehlich der Eindruck, welchen sein ganzes Auftreten macht, so entschieden ist dagegen der Unglaube, er ist voraus entschlossen, alles zu verwerfen, nichts, was es auch sein mag, als Beweis der Göttlichkeit Jesu gelten zu lassen: er ist mit Einem Worte der erklärte Widerspruch gegen die messianische Göttlichkeit Jesu. Weil aber, wo der Widerspruch so entschieden, der ganze Gegensatz so unmittelbar und so schroff ist, auch keine dialektische Bewegung möglich ist, so muss, um für eine solche Raum zu gewinnen, der Widerspruch doch immer wieder auf irgend eine Weise motivirt werden, je nachdem die Göttlichkeit Jesu selbst sich bald von dieser bald von jener Seite darstellt. Ist der Eindruck, welchen der ganze Charakter der Göttlichkeit Jesu macht, ein so unwiderstehlicher, so kann sein Auftreten auch dem entschiedensten Unglauben gegenüber nicht ohne alle Wirkung sein, es muss doch immer wieder wenigstens Einige geben, an welchen das Göttliche, das aus ihm spricht, sich nicht ganz unbezeugt lassen kann (7, 12. 31. 40. 41); indem aber der weit überwiegende Unglaube keine bessere Meinung dieser Art aufkommen lassen kann, sieht er sich selbst zu einer dialektischen Motivirung seines Widerspruchs genöthigt, er hält sich daher bald an diesen bald an jenen äusserlichen Grund, um das, was für ihn keines weiteren Beweises bedarf, für den Zweck der Widerlegung auch dialektisch zu begründen. Je gehaltloser und nichtiger aber diese dialektischen Argumente sind, desto deutlicher geht hieraus hervor, wie die Dialektik, in welche der Unglaube sich einlässt, nur seine eigene dialektische Widerle-

gung ist. Diess ist die eigentliche polemische Tendenz der dialektischen Erörterung zwischen Jesus und den Juden Kap. 7. Es sind drei verschiedene Akte, in welchen Jesus dem Unglauben der Juden entgegentritt, drei Momente, in welchen er gleichsam Schritt für Schritt in der ganzen Göttlichkeit seines Wesens ihnen näher tritt, um die Dialektik ihres Unglaubens sich in sich selbst auflösen zu lassen. Er tritt zuerst ἐν κρυπτῷ vor ihnen auf; so sehr die allgemeine Erwartung auf ihn gespannt ist, so weiss man doch nicht, wer er ist, und woher er kommt, ja, so unbekannt steht er vor ihnen, dass selbst die Aeusserung, an welcher sie ihn als den, der er war, hätten erkennen sollen, die Frage V. 19. τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; nur für eine widersinnige Rede erklärt wird. Hätte man nun denken sollen, sie werden dem Eindruck der Göttlichkeit der Lehre, die er vortrug, um so reiner sich hingeben, und um so bereitwilliger sein, ihn als Messias anzuerkennen, weil man ja vom Messias die Meinung hatte, man werde, wenn er komme, nicht wissen, woher er komme, V. 27., so halten sie sich dagegen im Widerspruch mit diesem Kriterium der Messianität daran, dass man ihn nicht als Schüler eines Lehrers kenne, V. 15. Und doch war, wenn es darauf ankommen sollte, auch seine Lehre nicht seine eigene, sondern die Lehre dessen, der ihn gesandt hatte, und sobald man nur bereit war, den Willen Gottes zu thun, konnte man auch seine Lehre als eine von Gott gekommene und nur auf die Ehre Gottes hinzweckende erkennen. Wenn also von dieser Voraussetzung aus nur der als Messias anerkannt werden kann, von welchem man auch weiss, wer er ist, und woher er kommt, so giebt sich Jesus selbst als den, der er ist, zu erkennen. Indem er sie an die von ihm am Sabbath geschehene Wunderheilung, wegen welcher sie ihn zu tödten suchten, erinnert, und ihnen den Widerspruch mit aller Schärfe vorhält, in welchen sie sich in ihrem Eifer für das mosaische Gesetz mit sich selbst verwickeln, will er sie dadurch recht absichtlich auffordern, die Identität seiner Person mit demjenigen, welcher der Gegenstand ihres verfolgungssüchtigen Hasses geworden war, anzuerkennen. Er stellt sich also selbst ihnen als den ihnen wohlbekannten Uebertreter

des Sabbathgebotes dar; aber was ist nun ihre Gegenrede? Das gerade entgegengesetzte Kriterium der Messianität wird jetzt von ihnen geltend gemacht, dass er darum der Messias nicht sein könne, weil man von ihm wisse, wer er sei und woher, vom Messias aber, wenn er komme, niemand wisse, woher er komme. Allein auch dieses Argument hebt sich nur in sich selbst auf. Denn wenn sie auch wissen, wer er ist, und woher er ist, so wissen sie auch wieder nicht, woher er ist, weil er ja nicht von sich selbst gekommen, sondern in Wahrheit von Einem gesandt ist, welchen sie nicht kennen. Und wie sie nicht wissen, von wem er ausgegangen ist, so wissen sie auch nicht, wohin er geht, und können ihn, wenn sie ihn suchen, nicht finden, weil sie dahin, wo er ist, nicht gehen können. Während also das erste Argument vom Nichtwissen um die Person des Messias zum Wissen von ihm fortgeht, ist bei dem zweiten das Umgekehrte: das Wissen von dem Messias ist auch wieder ein Nichtwissen. Wenn man auch weiss, wer der Messias ist, so weiss man desswegen doch nicht, wer er wahrhaft ist, und wo sein eigentlicher Ausgangspunkt ist. Wozu also, muss man fragen, hält man sich überhaupt an Bestimmungen, welche ebenso gut zutreffen, als nicht zutreffen, von welchen jede auf ihr Gegentheil führt, die eine die andere aufhebt? An sich können sie freilich keine Kriterien der Messianität sein, aber es ist ja auch nur der Unglaube, welcher sich derselben bedient, um sich der ihm entgegengehaltenen Motive des Glaubens dialektisch zu erwehren. Indem es ihm für diesen Zweck gleichgültig ist, ob die eine Bestimmung mit der andern streitet, bleibt er zwar in dieser Dialektik, was er an sich ist, der rein negativ sich verhaltende Unglaube, aber es deckt sich dabei zugleich auf, was er seinem wahren Wesen nach, dass nämlich nur der Widerspruch das Element ist, in welchem er sich bewegen kann, sobald er aus sich selbst herausgeht, um sich mit dem Objekt, auf das er sich bezieht, auseinanderzusetzen.

In den drei Kap. 7. beschriebenen Akten der Selbstdarstellung Jesu schreitet die dialektische Bewegung von einem Moment zu einem andern fort. Wie Jesus in dem ersten Akt *ἐν*

κρυπτῷ auftritt, in dem zweiten *παῤῥησίᾳ λαλεῖ* mit der bestimmten lauten Erklärung: *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί*; so giebt er sich in dem dritten am letzten grossen Tage des Festes in der ganzen absoluten Bedeutung seiner Person kund, als denjenigen, in welchem der messianische Geist auf absolute Weise wohnt und von welchem aus in jedem, der an ihn glaubt, Ströme lebendigen Wassers entspringen, V. 36. f. Was erwiedert nun darauf der Unglaube? Kann er auch einem solchen Eindruck der Grösse und Herrlichkeit Jesu nicht widerstehen (V. 40.), so hat er nun die Einrede bereit, dass Jesus desswegen der Messias nicht sein könne, weil er aus Galiläa gekommen [1]), denn nur aus dem Samen David's und aus dem

1) V. 40. sind es nur *ἄλλοι*, welche sagen: *μὴ γὰρ ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὁ Χριστὸς ἔρχεται;* V. 52. aber halten die Synedristen dem Nikodemus mit allem Nachdruck entgegen: *ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας οὐκ ἐγήγερται*. Es ist das Hauptargument, das der Unglaube hier gebraucht, um dem imponirenden Eindruck der Person Jesu V. 37. f. etwas entgegenzusetzen. Bekanntlich verstösst das *οὐκ ἐγήγερται* gegen die Geschichte. Lücke ist sehr darauf bedacht, die Synedristen und den Johannes zugleich von so schmählichem Irrthum zu befreien, und giebt daher der von Lachmann, übrigens aus unzureichenden Gründen, aufgenommenen Lesart *ἐγείρεται* den Vorzug. Das sei denkbar, dass die Synedristen ähnlich wie Nathanael 1, 47. aus der Schrift geschlossen haben, aus dem verachteten Galiläa, der Heidenmark, könne kein Prophet jetzt aufstehen. Wenn aus Galiläa kein Prophet kommen kann, wie viel weniger der Messias! Was wird aber dadurch gewonnen? Mit welchem Grunde kann man behaupten, dass aus Galiläa kein Prophet kommen könne, wenn doch der Geschichte zufolge schon mehrere Propheten aus Galiläa gekommen sind? Der Irrthum bleibt also auch bei der Lesart *ἐγείρεται*. Ist aber der Irrthum so schmählich, und konnte Johannes den fast unbegreiflichen Irrthum der Synedristen nicht gut erzählen, ohne hinzuzufügen, wie die schriftgelehrten Männer dazu gekommen seien; warum wundert man sich nicht ebenso auch darüber, wie Johannes V. 42. den Irrthum bei seinen Lesern veranlassen konnte, Jesus sei nicht wirklich, wie doch die Synoptiker erzählen, in Bethlehem geboren? Wie konnte er einen solchen Irrthum unberichtigt lassen und so gleichgültig dazu schweigen? Die wahre Antwort auf solche Fragen ist, dass man sich hüten muss, bei unserm Evangelisten ein historisches Interesse vorauszusetzen, das er augenscheinlich nicht hat.

davidischen Orte Bethlehem könne der Messias kommen. Es ist von selbst klar, wie leer und nichtssagend ein so äusserliches Argument da ist, wo die Sache selbst so mächtig spricht, der ganze unmittelbare Eindruck der Persönlichkeit Jesu ein so gewaltiger, alle Zweifel und Einwendungen niederschlagender ist, V. 40. 46. (*ὐδέποτε ὕτως ἐλάλησεν ἄνθρωπος, ὡς ὗτος ὁ ἄνθρωπος;*). Es soll also durch Argumente dieser Art, die sich an rein äusserliche Bestimmungen halten und immer wieder in Widerspruch mit sich selbst kommen (denn wie kann der Messias aus Bethlehem kommen, wenn man nach V. 27. nicht weiss, woher er kommt?), die Dialektik des Unglaubens in ihrer ganzen Nichtigkeit dargelegt werden. Um nur in seinem Unglauben zu beharren, nimmt man zu den gehaltlosesten Gegengründen seine Zuflucht und scheut sich vor keinem Widerspruch. Wie widersprechend ist es, sich für das messianische Kriterium der davidischen Abkunft auf die Schrift oder das Gesetz (V. 42. vgl. 49.) zu berufen und dasselbe Gesetz dadurch zu übertreten, dass man einen Menschen verurtheilt, ohne ihn zuvor gehört und erkannt zu haben, was er thut! Wie der Verfasser des Evangeliums hier überhaupt darauf ausgeht, den Widerspruch,

Hätten die Synedristen wirklich über die vorliegende Sache in einer amtlichen Sitzung so verhandelt, wie der Evangelist erzählt, so könnte man sich in der That nicht genug darüber wundern, wie die schriftgelehrten Männer eine mit der ihnen wohlbekannten Geschichte des A. T. so streitende Behauptung aufstellen konnten: *ὅτι προφήτης ἐκ τῆς Γαλιλαίας ὐκ ἐγήγερται.* Aber es ist ja nur der Evangelist, welcher sie so sprechen lässt; und der Evangelist hat auch hier wie sonst nur den Gegensatz zwischen Galiläa und Judäa im Auge. Ebenso wäre es, wenn wir den Evangelisten als einen historischen Schriftsteller zu nehmen haben, unerklärlich, wie er die wirkliche Geburt Jesu in Bethlehem so ignoriren konnte, wie er V. 42. thut. Aber es ist seine Absicht gar nicht, historische Notizen über die Herkunft Jesu zu geben. Die Bestimmung, dass der Messias aus Bethlehem stammen müsse, gilt ihm nur so viel als jene andere V. 27., dass, wenn der Messias kommen werde, niemand wisse, woher er komme. Diese angeblichen Kriterien der Messianität dienen ihm nur dazu, den Widerspruch des Unglaubens gegen die Messianität Jesu dialektisch sich in sich selbst auflösen zu lassen. Aus dem Gesichtspunkt dieses dialektischen Interesse's ist der ganze Abschnitt aufzufassen.

in welchen die Dialektik des Unglaubens sich mit sich selbst verwickelt, so anschaulich als möglich zu machen, so hebt er noch besonders den Widerspruch hervor, in welchen sie sich zum Gesetz setzen, während sie doch einzig nur am Gesetz festhalten wollen. Wo aber der Unglaube so entschieden ist, setzt man sich über jeden Widerspruch hinweg, und alle Gründe, deren sich der Unglaube zu seiner Rechtfertigung bedient, werden nur zum Schein vorgebracht, in einer Sache, in welcher der Unglaube in seiner innern Selbstgewissheit keines weitern Zeugnisses bedarf. Darum ist die letzte und höchste Instanz, vor welcher alles, was sonst geltend gemacht werden mag, zum Schweigen gebracht werden muss, dass noch keiner der Obern, keiner der Pharisäer an ihn geglaubt hat (V. 48.). Nicht glauben aber die Oberen und Pharisäer schlechthin aus keinem andern Grunde, als weil sie nicht glauben wollen, und nur der Unglaube das eigentliche Element ihres Seins und Lebens ist. Der in allen diesen Wendungen sich gleich bleibende Unglaube kann sich nur feindlich, nur rein negativ zu Jesus verhalten, und es ist nur der in seiner dialektischen Bewegung auch wieder sich selbst hemmende Gang der Verhältnisse (ὅτι ὄπω ἐληλύθει ἡ ὥρα αὐτῦ V. 30.), dass nicht schon jetzt geschieht, was der nothwendige endliche Ausgang dieses Kampfes sein musste.

Mag die vielbesprochene Perikope von der Ehebrecherin (Kap. 8, 1—11.) ächt oder unächt sein, mag sie, was das wahrscheinlichste ist, aus einem den synoptischen Evangelien verwandten Kreise den Weg in das johanneïsche Evangelium gefunden haben, sie hat insofern wenigstens hier gerade keine unpassende Stelle, als sie sichtbar ganz darauf angelegt ist, den Widerspruch, in welchen die Pharisäer als Gegner Jesu mit sich selbst kommen, vor Augen zu stellen. Für diesen Zweck ist sie, wie die johanneïsche Darstellung, aus einem andern als dem rein historischen Interesse hervorgegangen. Will man sie als eine rein historische Erzählung nehmen, so wird man nie aus den Schwierigkeiten herauskommen können, in welchen auch die neuesten Erklärer hängen bleiben. Nur wenn man nicht von dem angeblichen Faktum, sondern von der demselben

zu Grunde liegenden Idee ausgeht, kann das Ganze richtig begriffen werden. Die Hauptidee ist das die Macht jeder Sünde brechende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit, gegenüber der von den Pharisäern gegen Jesus erhobenen Anklage, dass er mit Sündern umgehe, und es mit der Vergebung der Sünden so leicht nehme. Die ächt evangelische Antwort auf diese Anklage ist: Je mehr einer seiner eigenen Sünden sich bewusst ist, und das Bedürfniss der Sündenvergebung anerkennt, desto weniger wird er der Ankläger Anderer sein können: er muss die Nothwendigkeit der Sündenvergebung auch bei Andern zugestehen. Um diess recht anschaulich zu machen, wird der Fall einer sehr schweren Sünde vorausgesetzt. Der Gegenstand der Anklage ist eine im Ehebruch ertappte Frau, die Grösse der Schuld wird durch die aus dem mosaischen Gesetz bekannte Strafe der Steinigung bestimmt. Daran schliesst sich unmittelbar die Frage an, ob denn auch eine solche eine so schwere Strafe verdienende Sünde schlechthin vergeben werden könne? Diess scheint den das Verhältniss Jesu zu den Sündern tadelnden Pharisäern eine Unmöglichkeit, auf dem Standpunkt Jesu aber ist diess sosehr etwas sich von selbst Verstehendes, eine im unmittelbaren Bewusstsein des Menschen sich aussprechende Gewissheit, dass selbst die Pharisäer sie anerkennen müssen. Die hohe absolute Wahrheit, welche das Bewusstsein der eigenen Sündenschuld als christliches Princip in sich schliesst, kann nicht klarer vor Augen gestellt werden, als durch eine Erzählung, in welcher die Pharisäer als Gegner Jesu gerade in dieser Beziehung zugleich als unwillkürliche Zeugen dieser Wahrheit erscheinen. Je treffender aber diese Erzählung ist, wenn wir sie als den adäquaten Ausdruck einer ächt christlichen Idee nehmen, derjenigen Idee, die der eigentliche Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins ist, je leichter also das geschichtlich Geschehene als blosse Form, als die Einkleidung einer Idee, genommen werden kann, und je grösser dagegen die Schwierigkeiten sind, wenn wir die einzelnen Züge als Erzählung historischer Fakta nehmen wollen, desto mehr vereinigt sich hier alles, dem Ganzen eine blos ideelle Bedeutung zu geben. Ist es nur um die Darstellung einer bestimmten Idee zu thun,

so lässt sich leicht erklären, wie auch Züge aufgenommen wurden, die zwar an sich gut zur Motivirung des angeblichen Ganges der Sache dienen, historisch betrachtet aber die grösste Unwahrscheinlichkeit sind. Wie lässt sich denken, dass Pharisäer das christliche Princip des Bewusstseins der Sünde auf solche Weise wirklich anerkannt haben, wie hier erzählt wird, dass sie es mit aller Absicht und Kunst darauf anlegten, Jesu eine recht verfängliche Frage zu stellen, und doch sogleich in ihrem eigenen Netze gefangen wurden, dass sie nicht einmal die so nahe liegende Instanz für sich geltend machten, es sei doch ein grosser Unterschied zwischen notorischen Sünden, wie ein offenbarer Ehebruch, und den geheimen Sünden des Gewissens. Es ist schon der christliche Standpunkt, die Sünden jeder Art, die offenen, wie die geheimen, unter denselben Begriff der Sünde zu subsumiren. Wie lässt sich daher dieser christliche Begriff der Sünde bei den Pharisäern voraussetzen? Nur wenn wir die Erzählung nicht aus dem historischen Gesichtspunkt betrachten, ergiebt sich auch das Moment der Frage V. 5 ganz einfach. Es ist keineswegs auf das Verfängliche einer religiösen oder politischen Collision abgesehen, sondern die Fragenden haben bei ihrer Frage nur die sündenvergebende Gnade des Evangeliums, die jede auch noch so grosse Sünde verzeihende Milde Jesu vor Augen. Diese Milde muss doch, ist der Gedanke, von welcher die Erzählung ausgeht, ihre bestimmte Grenze haben, es muss doch auch Sünden geben, die nicht vergeben werden können, auf die nur die Strafe des Gesetzes ihre Anwendung finden kann. Die Antwort aber ist: es giebt keine Sünde, die nicht vergeben werden kann, deren Vergebung man nicht für möglich halten muss, sobald man nur das Bedürfniss der Sündenvergebung anerkennt. Es ist daher eine völlig vergebliche Mühe, wenn man aus der damaligen Criminalpraxis etwas aufsuchen will, woraus ein in den Zusammenhang passender Collisionsfall entstehen konnte. Auch darauf, dass die Steinigung nicht die im mosaischen Gesetz bestimmte Strafe ist, ist kein Gewicht zu legen. Das λιθοβολεῖσθαι ist genannt, als eine bei den Juden sehr gewöhnliche Todesart, und wohl auch, weil es am Besten zu der Pointe der Erzählung passt,

wie sie V. 7 in den Worten: *πρῶτος τὸν λίθον ἐπ' αὐτὴν βαλέτω* aufgefasst ist. Wo kann es deutlicher werden, als an einem solchen Beispiel, wie auf dem Boden der evangelischen Tradition Erzählungen entstunden, welche ungeachtet ihres historischen Aussehens doch keineswegs einen historischen Inhalt haben? Was Lücke zur Vertheidigung der historischen Glaubwürdigkeit der Erzählung sagt, bei aller Dunkelheit und archäologischen Schwierigkeit enthalte sie so viel dem Charakter und den Verhältnissen Jesu Entsprechendes, dass man geneigt werde, sie für ein Stück aus der vulgären, mündlichen Tradition zu halten, welcher ein wirklicher Vorfall im Leben Jesu zum Grunde gelegen, sie sei zu einfach und kurz, um erdichtet zu sein u. s. w., ist nur das gewöhnliche Gerede über solche Dinge, das freilich nie grossen Scharfsinn erfordert, während man da, wo es darauf ankäme, zu sagen, was an der Sache ist, nach allerlei gelehrten Erörterungen die Sache nur auf sich beruhen lassen kann. Denn »bei der Kürze der Erzählung und dem Mangel an genauer Kenntniss der damaligen Criminalpraxis ist unmöglich, bestimmt anzugeben, worin die Collision bestanden habe.« Daraus aber, dass Jesus jede Art von Entscheidung über die vorgelegte Frage abzulehnen scheine, soll folgen, dass er die Frage nicht auf den Zusammenhang seiner Lehre bezogen, sondern sie als eine rein bürgerliche oder politische angesehen habe, womit er nach seiner ganzen Stellung nichts habe zu thun haben wollen. Die Entscheidung, sollte man meinen, liegt doch wohl klar genug vor Augen [1]).

1) Eine Entscheidung sieht Baumgarten-Crusius in der Stelle, aber welche! Die Rede Jesu V. 7 verneine, was jene gefragt hatten. Doch natürlich beziehe sie sich nicht auf das Bürgerliche überhaupt, als solle hier niemand richten und verurtheilen wollen, sondern sie habe, wie die Frage, ihren Sinn in den damaligen Verhältnissen. »Einen Eifer in altisraëlitischer Weise dem Gesetze zu genügen, gegen die bürgerliche Ordnung, einen solchen dürfe sich nur eben der israëlitische Mann ohne Tadel beimessen«, deren es keinen mehr gebe, wie sehr sich auch alle in der Würde und dem Rechte von Volksmännern gefielen. Die Worte *ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι* (welche äusserlich besonders vieles gegen sich haben« — wären sie auch eine Glosse, so würden sie nur bewei-

Nimmt man die Erzählung auf die angegebene Weise, so kann man kein Interesse haben, sie um ihres für anstössig gehaltenen Inhalts willen dem johanneïschen Evangelium entweder abzusprechen, oder wohl gar eben desswegen nur um so mehr aufzudringen, gestehen aber muss man, dass sie einen mehr synoptischen als johanneïschen Charakter hat, darin nämlich, dass gegen das Sinnvolle der für sich selbst sprechenden symbolischen Handlung, und die einfache schlagende Wahrheit, für welche der nur auf den evangelischen Gegensatz von Sünde und Gnade sich beziehende Ausspruch jeden auf sein eigenes sittliche Bewusstsein verweist, das hohe Selbstbewusstsein, das Jesus von sich als dem Sohn Gottes hat, ganz zurücktritt.

Um so mehr lenkt dagegen der V. 12 f. weiter folgende Inhalt des Kap. wieder in die bekannte Bahn der johanneïschen

---

sen, dass der alte Glossator den Sinn der Perikope besser verstanden hat als der neueste theologische Interpret —) »geben wohl nicht das Rechte. Denn nicht Beschämung habe sie nach der Ansicht des Erzählers hinweggetrieben, — Menschen dieser Art seien ja beschämt gerade am kecksten, — sondern Furcht vor äusserlicher, politischer Gefahr. Diese sei dadurch grösser geworden, dass sie nunmehr nicht blos tumultuarisch, sondern nach Reflexion und mit Absicht hätten handeln müssen.« Welche Verflachung des ächt evangelischen Sinnes! Das Beste, was über die Perikope zur Vertheidigung der Wahrheit des Berichts, welchen man in ihr finden will, gesagt werden kann, enthält unstreitig die Erörterung, welche Hitzig in seiner scharfsinnigen Abhandlung über Johannes Markus und seine Schriften. Zürich 1843. S. 205 f. gegeben hat. Wenn aber auch das Moment der von den Pharisäern Jesu vorgelegten Frage so bestimmt werden kann, dass Jesus durch seine Entscheidung im Sinne des Moses sich gegen das vorbehaltene Recht der römischen Obergewalt aufgelehnt haben und straffällig geworden sein würde, so bleibt doch völlig unerklärlich, wie die Fragenden durch die Antwort Jesu so verblüfft werden konnten, dass ihnen nichts anderes übrig blieb, als sich, Einer nach dem Andern, hinwegzustehlen. So verblüfft werden konnten sie nur, wenn sie sich in ihrem sittlichen Bewusstsein getroffen fühlten, in ihrem sittlichen Bewusstsein aber fühlten sie sich getroffen, nur wenn sie nicht die Pharisäer der Wirklichkeit waren, sondern die sittliche Verstocktheit der Pharisäer nach dem Sinn der Perikope nur die Folie für die sündenvergebende Macht des Evangeliums ist.

Dialektik ein. Es soll nicht blos, wie Kap. 7, gezeigt werden, in welchen Widerspruch der Unglaube der Juden bei jeder dialektischen Erörterung, in welche er eingeht, sich verwickelt, sondern es werden nun auch die nothwendigen Consequenzen gezogen, welche aus dem Unglauben sich ergeben. Jesus spricht als sein unmittelbarstes Selbstbewusstsein aus, dass er vom Vater ausgegangen und zum Vater zurückgehe. Wolle man dieses Zeugniss darum nicht annehmen, weil niemand in seiner eigenen Sache ein Zeugniss ablegen könne, und nach dem mosaischen Gesetz die rechtskräftige Gültigkeit einer Behauptung auf der Aussage von wenigstens zwei Zeugen beruhen müsse, so geschehe ja dieser Forderung auch hier Genüge, weil nicht blos er selbst von sich zeuge, sondern auch der Vater, der ihn gesendet. Wie kann man aber das Zeugniss des Vaters anerkennen, wenn man nicht einmal weiss, wer der Vater ist? (V. 19. 27.) Dass der Unglaube der völlige Mangel des wahren Gottesbewusstseins ist, und dass in diesem Mangel der ganze Gegensatz zwischen dem Obern und Untern, dem Sein aus dieser Welt und dem Sein nicht aus dieser Welt, zwischen dem Sterben in der Sünde, und dem Hingehen zum Vater, liegt, ist der Hauptgedanke, welcher V. 12—29 ausgeführt wird. Wer also nicht glaubt, weiss in seinem Unglauben auch nichts von Gott, dem Vater, sein Unglaube hat eben in diesem Nichtwissen von Gott, dem Vater, seinen innersten Grund. Aber nicht blos dieses Negative macht das Wesen des Unglaubens aus, wer von Gott, dem Vater, nichts weiss, kann auch Gott nicht zum Vater haben, und wer nicht ein Kind Gottes ist, kann nur ein Kind des Teufels sein. Diess ist der Inhalt der folgenden Rede (V. 30—58), in welcher alles darauf hinzielt, den Unglauben der Juden auf den Teufel als Princip der Lüge und des Mordes zurückzuführen. Wer glaubt, erkennt auch die Wahrheit, und wer die Wahrheit erkennt, wird durch die Wahrheit frei, nämlich von der Sünde. Indem die Juden keine Vorstellung von dieser geistigen Freiheit haben, sie fälschlich von der politischen Freiheit verstehen, glauben sie schon als Kinder Abrahams frei zu sein. Wie können sie aber als Kinder Abrahams frei sein, da sie nicht einmal Kinder Abrahams sind? Wären

sie ächte Kinder Abrahams, so würden sie ihm auch in seinen Werken ähnlich sein, und nicht, was Abraham nicht gethan hat, den zu tödten suchen, welcher die von Gott gehörte Wahrheit zu ihnen spricht. Hätten sie Gott zum Vater, so würden sie auch den lieben, der von Gott gekommen ist, würden ihn schon an seiner Sprache als ihren Bruder erkennen. So aber können sie, in ihrer Begierde zu tödten, nur den zum Vater haben, der ein Menschenmörder von Anfang und der Vater der Lüge ist, und können daher auch dem nicht glauben, der die Wahrheit spricht, und weil die Wahrheit Freiheit von der Sünde ist, dass er die Wahrheit spricht, dadurch baurkundet, dass ihn niemand einer Sünde beschuldigen kann. Der Grund des Unglaubens ist der radikale Unterschied, dass, wie er von Gott ist, sie nicht von Gott sind, und darum auch nicht hören können, was er sagt, weil niemand die Worte Gottes hören kann, der nicht aus Gott ist. Wie der johanneïsche Dialog, statt dialektisch sich fortzubewegen, so oft nur das Missverständniss zum Hebel seiner Bewegung macht, so läuft auch hier die Unterredung nur an einem neuen Missverständniss fort (V. 51 f.), ohne dass etwas Wesentliches zum Vorhergehenden hinzukommt. Der Hauptgedanke des Folgenden scheint zu sein: Wie die Juden lügen, wenn sie Gott ihren Vater nennen, so ist auch, was sie von ihrer Gemeinschaft mit Abraham sagen, ein eitler, falscher Ruhm. Freute Abraham sich des Tages der Erscheinung Jesu als des Messias, wie kann er die als seine Kinder anerkennen, welche in einem so totalen Gegensatz zu dem stehen, dessen er sich freut? Dass der Unglaube der Juden, wie er sich Jesu gegenüber in seiner ganzen feindlichen Opposition zeigt, die Negation alles dessen ist, was zum Inhalt des Gottesbewusstseins gehört, dass die Juden als Ungläubige auch Unfreie, Knechte der Sünde, weder Kinder Gottes, noch Söhne Abrahams sind, dass sie, weil sie nicht aus Gott sind, eben darum nur das Gegentheil sein können, Kinder des Teufels, Lügner und Mörder, welche als solche auch an Abraham und an allem, was an seinem Namen hängt, keinen Antheil haben können, diess ist das Resultat, zu dessen Anerkennung die mit Jesu sich Unterredenden dialektisch sich genöthigt sehen sollen. Der Un-

glaube soll also dadurch widerlegt werden, dass er in seiner Consequenz auch das negiren muss, was er in seiner Negativität festhalten zu können meint. Die Juden wollen in ihrem Unglauben nichts weniger als irreligiös sein, es ist ja vielmehr nur der Eifer für ihre Religion, welcher sie zum Unglauben treibt. Dass es sich aber in Wahrheit ganz anders verhält, dass der Unglaube seiner Natur nach irreligiös ist, soll hier nachgewiesen werden. Der Widerspruch, in welchen er mit sich selbst kommt, ist der vollendetste Widerspruch gegen alles Göttliche, er ist das Princip des Ungöttlichen selbst. Es giebt keinen andern Abschnitt, in welchem die dialektische Polemik gegen den Unglauben der Juden so sehr, wie hier, bis zur äussersten Spitze fortgeht. Das Stärkste, was den Juden gesagt werden kann, ist unstreitig, dass sie nicht, wie sie meinen, Kinder Gottes und Abrahams, sondern Kinder des Teufels sind. Diess ist also der Gegensatz, in welchem sie in ihrem Unglauben Jesu gegenüberstehen. Was sonst in unserem Evangelium von der Trennung der Menschen in zwei radikal verschiedene Klassen gesagt wird, je nachdem entweder die Liebe zum Licht oder zur Finsterniss die vorherrschende Richtung ist, ist hier auf den bestimmtesten positiven Ausdruck gebracht.

Unter den Gesichtspunkt derselben dialektischen Polemik, unter welchen der Inhalt der beiden Kapitel 7 und 8 gestellt werden muss, gehört die Kap. 9 folgende Erzählung von der Heilung eines Blindgeborenen. Derselbe Kampf zur Widerlegung des Unglaubens der Juden geht weiter fort, nur darin ändert sich die Scene, dass der Streit nicht, wie Kap. 7 und 8, rein dialektisch fortgeführt wird, sondern ein neues, von Jesu verrichtetes Wunder zu seiner Grundlage hat. Die Kap. 9 erzählte Heilung eines Blindgeborenen hat die grösste Aehnlichkeit mit der Kap. 5 beschriebenen Krankenheilung. An dem Einen wie an dem Andern giebt Jesus, wie er als Logos das Princip des Lebens ist, einen Beweis seiner Leben und Gesundheit schaffenden Macht, an dem Blindgeborenen, welcher durch ihn wieder sehend wird, manifestirt er sich zugleich als das Princip des Lichts. Als das Licht der Welt hat er sich schon Kap. 8, V. 12 angekündigt, und 9, 5 schickt er der von ihm verrichteten

Wunderheilung die ausdrückliche Erklärung voran, dass er, so lange er in der Welt sei, das Licht der Welt sei. Auf den Begriff des Lichtes, in welchem auch der Begriff der Wahrheit und der Freiheit enthalten ist, werden wir also hier, als auf das höchste Princip, aus dessen Gesichtspunkt die hier sich manifestirende Thätigkeit Jesu zu betrachten ist, zurückgewiesen. Als das Princip nicht blos des Lebens, sondern auch des Lichts, wie ja das Leben, das in ihm ist, als die ζωὴ τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων ist (1, 4), verherrlicht er sich an dem durch ihn sehend gewordenen Blindgeborenen. Ja, dem Blindgeborenen, von welchem hier die Rede ist, ist sogar, wie V. 3 ausdrücklich gesagt wird, diese Schicksalsbestimmung eben dazu geworden, dass an ihm die Werke Gottes offenbar werden, weil Jesus die Werke dessen, der ihn gesendet hat, wirken muss, so lange es Tag ist, und die Nacht kommt, in welcher niemand wirken kann. Als eine im Dienste des Lichts, zur Manifestation des in ihm wirkenden göttlichen Lichtprincips, geschehene Handlung soll also diese Heilung des Blindgeborenen betrachtet werden [1]. Wie er als Logos sowohl ζωὴ als φῶς ist, so reflektirt sich in dieser einzelnen Handlung überhaupt die durch das Princip des Lichts bestimmte Seite seiner göttlichen Thätigkeit auf dieselbe Weise, wie jene Krankenheilung Kap. 5 nur als die concrete, bildliche Anschauung seiner lebendig machenden Kraft genommen werden kann. Als Handlungen von solcher Bedeutung müssen sie daher auch dem Widerspruch, welchen der Unglaube der Juden erhebt, ganz besonders unterliegen. Beide haben mit einander gemein, dass sie am Sabbath geschehene Handlungen sind, was nicht blos als ein zufälliger Umstand anzusehen ist, sondern mit der ganzen Tendenz der Handlung auf's engste zusammenhängt. Soll der Unglaube der Juden sich dialektisch expliciren, so muss er etwas haben, woran sein Widerspruch sich halten kann. Als das charakteristische Erzeugniss des Judenthums hängt der Unglaube an allen Formen und Satzungen des Judenthums, er ist auf's engste mit ihnen ver-

1) Auch Lücke hält wenigstens für sehr wahrscheinlich, dass φῶς εἰμι τοῦ κόσμου V. 5 auf die eben zu verrichtende Heilung des Blindgeborenen anspiele, oder dadurch veranlasst sei.

flochten, auch das Aeusserlichste ist ihm wichtig genug, um es zu seiner Opposition zu gebrauchen. Darum ist ihm an den bewunderungswürdigsten und wohlthätigsten Wunderheilungen Jesu vor allem diess das Anstössige, dass sie Verletzungen des Sabbaths sind [1]), und er baut darauf sogleich das dialektische Argument: Wer ein Sünder ist, kann kein solches Wunderzeichen thun, wie die Heilung eines Blindgeborenen ist, weil Gott einem Sünder seine Macht nicht leihen kann, dieser Mensch ist ein Sünder, weil er den Sabbath nicht hält, also kann er auch das angebliche Wunder nicht gethan haben (V. 16). Diess scheint den unglaubigen Juden so evident, dass sie nicht den geringsten Zweifel darüber haben, das Faktum werde sich, so bald es nur näher untersucht werde, in seiner völligen Nichtigkeit nachweisen lassen. Allein bei aller Mühe, welche sie sich geben, so planmässig und umständlich sie zu Werke gehen, der Erfolg schlägt, je absichtlicher er herbeigeführt wird, nur um so mehr zu ihrer völligen Beschämung aus. Das Wunder steht, allen dialektischen Argumenten zum Trotz, in seiner faktischen Realität fest (V. 25), und der Mensch, an welchem es geschehen ist, lässt durch kein Mittel, das an ihm versucht wird, das Bewusstsein sich rauben, dass er ein solches Wunder an sich erfahren hat. Steht aber das Faktum in seiner Realität fest, so gilt die ganz entgegengesetzte Argumentation: Weil seit die Welt steht, nicht erhört worden ist, dass Einer die Augen eines Blindgeborenen geöffnet hat, so hätte der, der diess ge-

---

1) Die Erklärer wissen nicht zu sagen, was das von Jesu V. 6 mit dem Blindgeborenen Vorgenommene bedeuten soll; es lasse sich, bemerkt Lücke, keine konstante Regel entdecken, wornach Jesus sich bei seinen Heilungen eines natürlichen Mittels bediene oder nicht. Es ist jedoch klar genug, dass diese Verrichtungen hier wenigstens den Zweck haben, der Wunderhandlung eine in die Augen fallende Umständlichkeit zu geben, um sie als ein am Sabbath geschehenes Werk erscheinen zu lassen. Dafür soll sie absichtlich gehalten werden. Auch V. 14 werden diese Verrichtungen mit dem Sabbath in Verbindung gesetzt. In demselben Sinne befiehlt Jesus 5, 8 dem geheilten Kranken: *ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου — ἦν δὲ σάββατον ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.* Es gehört wesentlich zu diesen Handlungen, dass sie am Sabbath geschehen.

than hat, es nicht thun können, wenn er nicht von Gott wäre, denn die Sünder erhört Gott nicht, sondern nur die Frommen, die seinen Willen thun (V. 30—33). Was helfen also, wenn das Faktum in seiner Realität so wenig angefochten werden kann, alle Argumente, welche das Gegentheil beweisen sollen, sie dienen nur dazu, den Widerspruch des Unglaubens in seiner Nichtigkeit darzustellen, ihn an dem Faktum selbst zu widerlegen. So klar spricht das Faktum für sich selbst, an seiner objektiven, faktischen Realität muss aller Widerspruch der Gegner scheitern. Die Objektivität des Faktums ist jedoch noch aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten. Der eigene Charakter der hier erzählten Wunderheilung zeigt sich auch darin, dass der Blindgeborene, selbst nachdem ihm die Augen schon geöffnet sind, kein bestimmteres Bewusstsein der Person Jesu hat. Er weiss zwar, dass ein Mensch mit Namen Jesus einen Teig gemacht, seine Augen damit bestrichen und ihn an den Teich Siloah geschickt hat (V. 11), er erkennt in ihm einen Propheten (V. 17) und ist fest überzeugt, dass er, wenn er nicht von Gott wäre, ein solches Wunder nicht hätte thun können (V. 33), aber an ihn als den Messias, oder Sohn Gottes, glaubt er erst auf die ausdrückliche Aufforderung Jesu, und die Erklärung, dass der, welchen er gesehen habe, und der mit ihm rede, es sei. Es ist gewiss kaum denkbar, wie sich dem geheilten Blindgeborenen, nachdem er in seiner Reflexion über das Wunder schon so weit gekommen war (vgl. V. 30—33), die Anerkennung, dass der Wunderthäter kein anderer als der Messias sei, nicht von selbst aufdringen musste. Die Wundererzählung verräth demnach auch hierin eine bestimmte Absichtlichkeit, und der Grund, warum die Sache so dargestellt ist, kann wohl nur darin gefunden werden, dass das Wunder als ein ἔργον θεῦ vorerst in seiner reinen Objektivität, noch getrennt von seiner subjektiven Beziehung auf die Person Jesu als des Messias aufgefasst werden soll. Selbst wenn es in seiner reinen Objektivität betrachtet wird, trägt es einen Charakter der Göttlichkeit an sich, dessen Anerkennung schon den Glauben an die Person Jesu in sich schliesst, wenn auch das bestimmtere Bewusstsein von der Person Jesu als des Messias noch fehlt.

Es ist der Glaube in seiner reinen Objektivität, welcher hier geschildert wird, die Empfänglichkeit für das Göttliche, wie sie durch den reinen Eindruck des Göttlichen der ἔργα θεῦ bestimmt wird, wenn sie auch noch nicht weiss, wer das Subjekt dieser ἔργα ist. Sie hält sich an die Sache selbst, und die Sache selbst ist so unmittelbar göttlich, dass man in der Sache, ohne es zu wissen, auch schon die Person hat. Diese reine Anerkennung des objektiv göttlichen Charakters der ἔργα Jesu stellt sich in dem Blindgeborenen dar. In der Oeffnung seiner Augen geht ihm zugleich das geistige Bewusstsein der ἔργα θεῦ auf, er wird auch in diesem Sinne aus einem Blinden ein Sehender, und wenn er nun auch zunächst nur das Bewusstsein der ἔργα, nicht der Person des Messias hat, ihm also in dieser Beziehung erst noch das Auge geöffnet werden muss, so ist er doch eigentlich als Blinder schon ein Sehender, weil ihm im Grunde nur der Name zu der Sache, deren volles Bewusstsein er schon hat, noch fehlt, ein Name, der ihm nur genannt werden darf, um den vollen bewussten Glauben an die Person Jesu, als des Messias, zu haben. Er ist also in diesem Sinne als Blinder ein Sehender, und den Gegensatz zu ihm können nur solche bilden, welche bei allem Sehen in Beziehung auf die Person, bei allem Wissen von ihr, blind sind in Beziehung auf die Sache, wie diess von den Pharisäern gilt, welche ungeachtet sie mit der Person Jesu wohlbekannt sind, sein Thun und Wirken aus eigener Anschauung kennen, bei allem diesem die beharrlichsten Läugner des Göttlichen seiner ἔργα sind. Diess ist das Gericht, zu welchem Jesus in die Welt gekommen ist, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσι, καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. Die Einen sind die Empfänglichen, welche glauben, ehe sie sehen, oder wissen, was sie sehen, die Andern die Unempfänglichen, welche nicht glauben bei allem, was sie sehen und wissen. Hieraus ergieht sich von selbst, wie die Frage der Pharisäer (V. 40), ob auch sie blind seien, und die Antwort Jesu: wenn sie blind wären, so hätten sie keine Sünde, weil sie aber sagen, dass sie sehen, so bleibe ihre Sünde, die Pharisäer eben als solche bezeichnet, welche wissentlich und absichtlich als Sehende und Wissende nichts sehen und wissen. Insofern sind sie als Sehende

blind, aber sie sind keine Blinde wie der Blindgeborene, welchem in seinem gleichsam bewusstlosen Bewusstsein nur der Name für das fehlt, was er schon hat. Sie sind also keine Blinde, weil sie in ihrem Sehen nicht sehen wollen, und sind doch blind, weil sie nichts sehen und anerkennen [1]). Hierin besteht der Process der *κρίσις*, welchen Jesus als das *φῶς τȣ̃ κόσμȣ* vollzieht, es ist dieselbe Scheidung entgegengesetzter Mächte, von welcher sonst im Evangelium die Rede ist (vgl. 3, 19). Wenn Jesus als das *φῶς τȣ̃ κόσμȣ* die Werke Gottes offenbart, werden die Blinden sehend, und die Sehenden blind, weil die Einen glauben, die Andern nicht glauben. Der Unglaube ist die mit offenen Augen für alles Göttliche verschlossene Blindheit, die ihre Wurzel in der Verkehrtheit des Willens hat: er sieht das Göttliche nicht, weil er es nicht sehen will. Indem so die Einen von den Andern, die Blinden von den Sehenden geschieden werden, sind sie eben damit gerichtet und widerlegt. Der Unglaube hat, als die Blindheit der Sehenden, sein Gericht in sich selbst.

Was Kap. 10, wie es scheint in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sich anschliesst, hat kein besonderes Moment für die Verfolgung der Hauptidee des Evangeliums. Die leitende Idee des Abschnitts, das Prädikat, das sich

1) Wie schief und unrichtig werden die beiden letzten Verse von den Erklärern genommen! Es hat diess seinen natürlichen Grund darin, dass man das Verhältniss, in welchem der Blindgeborene zu der Person Jesu als des Messias steht, gar nicht beachtet, und so auch die Schlussverse, in welchen doch augenscheinlich die Pointe der ganzen Erzählung liegt, nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Vorangehenden aufgefasst hat. Nach Lücke sollen die Nichtsehenden die sein, welche als Unerleuchtete, Blinde, Arme gelten (Matth. 5, 3), die Sehenden dagegen die, welche für Sehende gelten, es aber in Wahrheit nicht sind. V. 41 soll der Sinn sein: So lange ihr bei aller Blindheit sagt, wir sehen, also die dünkelhafte Selbstverblendung nicht abthut, kann der Unglaube nicht weichen, sondern bleibt. Wie passt diess in den Zusammenhang! Von der Selbstverblendung ist ja nirgends die Rede, sondern von der Blindheit des Unglaubens. Darum kann auch *ἁμαρτία* nicht die Sünde des Unglaubens selbst sein, sondern nur die Schuld, die dem Unglauben zuzurechnen ist.

Jesus 8, 12 giebt, dass er das Licht der Welt sei, liegt hier noch weiter zu Grunde. Als das Licht der Welt, das die, die ihm folgen, nicht im Dunkeln irregehen lässt, sondern auf den rechten Weg der Wahrheit und des Lebens führt (8, 12), bezeichnet sich Jesus als den wahrhaftigen Hirten im Gegensatz gegen die Pharisäer, welche als Blinde, als solche, die mit sehenden Augen selbst nicht sehen wollen, auch keine Führer des Volks sein können. Der Begriff des wahren und rechten, oder des guten Hirten wird nach seinen wesentlichen Merkmalen dargelegt. Der gute Hirte, der Hirte, wie er seinem Begriff nach sein soll, ist nicht nur kein Räuber und Dieb, sondern auch kein blosser Miethling. Zum Wesen des guten Hirten gehört, dass er in dem Wohl der Heerde sein eigenes, höchstes Interesse erkennt, sich selbst mit der Heerde Eins weiss. Das Verhältniss des Hirten und der Schafe ist ein Verhältniss der Identität, der Hirte erkennt die Schafe als die Seinen, und die Schafe erkennen den Hirten als den Ihrigen, und dieses Verhältniss des Hirten und der Schafe ist wesentlich begründet in dem Verhältniss, in welchem der Hirte als der Sohn zu dem Vater steht. Wie er mit dem Vater Eins ist, so ist er auch Eins mit den Seinen. Aus diesem Ineinandersein des Bewusstseins beider, welches praktisch zur Liebe wird, geht der höchste Beweis der aufopfernden Liebe hervor, dass er sein Leben lässt für die Schafe. Wie der Hirte sein Selbstbewusstsein in das Bewusstsein der Heerde dahingiebt, sich selbst über der Heerde vergisst, so giebt er auch sein Leben für sie hin. Dieses theoretische und praktische Einssein des Hirten mit der Heerde ist der vollkommenste Gegensatz zu dem äusserlichen Verhältniss des Miethlings. Miethlinge dieser Art sind die Pharisäer. Zur genaueren Auffassung des Zusammenhangs dieses Abschnitts mit dem Vorhergehenden ist nicht zu übersehen, wie schon Kap. 9 an die Stelle der *'Ιουδαῖοι*, welche Kap. 8 wenigstens noch das Hauptsubjekt sind, die *Φαρισαῖοι* treten (9, 13. 15. 16. 40). Mit den Pharisäern ist sogleich auch der Begriff von Häuptern und Führern des Volks gegeben. Indem Jesus sich ihnen in dieser Eigenschaft entgegenstellt, setzt er die vorangehende Bestreitung des Unglaubens

der Juden in dieser speciellen Beziehung fort. Zugleich scheint der Evangelist bei der Stellung, welche er der Gleichnissrede vom guten Hirten hier gerade giebt, auch die Absicht zu haben, nachdem zuvor die Person gegen die Werke zurücktrat, nun auch wieder die Aufmerksamkeit auf die Person zu lenken.

Auch in den weiteren Inhalt Kap. 10. V. 22 f. greift noch die Allegorie vom guten Hirten ein, obgleich ein Zeitraum von mehreren Monaten dazwischen liegt, und wie richtig bemerkt worden ist, nur der Evangelist das zuvor Gesagte so unmittelbar gegenwärtig haben konnte. Ein neues Fest heisst Jesum auf's neue in Jerusalem auftreten, aber der kurze Abschnitt V. 22—42 giebt sich selbst ganz als Schluss eines grössern Hauptabschnitts. Die V. 24 so dringend an Jesum gemachte Frage spannt nur die Erwartung auf die bevorstehende Entscheidung des bisherigen Kampfs. Wie um den Juden auch noch diesen Widerspruch, in welchen sie mit ihrem eigenen Gesetz kommen, vorzuhalten, werden sie auf die Stelle Ps. 82, 6 verwiesen, und wie um sich mit ihnen vollends auseinanderzusetzen, wird ihnen die letzte Proposition gestellt, dass sie, wenn sie ihm auch nicht um seiner Person willen glauben wollen (κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε V. 38, auf sein Wort, die Versicherung, dass er mit dem Vater Eins sei), weil sie ja an der von ihm behaupteten Einheit mit dem Vater so grossen Anstoss nehmen, und weil ja auch der Natur der Sache nach der Glaube an die Person den Glauben an die Werke zur Voraussetzung haben zu müssen scheint, doch um der Werke willen glauben sollen. Dass die Werke einen so objektiv göttlichen Charakter an sich tragen, dass ihn nur der entschiedenste, rein negative Unglaube läugnen kann, wird hiemit zum Schlusse als das aus dem Vorangehenden sich ergebende, thatsächlich feststehende Resultat hervorgehoben.

In den Schlussversen Kap. 10. V. 40—42 schliesst der Evangelist selbst seine bisherige Darstellung in ihrer Einheit und Vollendung ab. Der dialektische Verkehr Jesu mit den Juden, seine Bestreitung ihres Unglaubens geht hier zu Ende. Offenbar in der Absicht, um vom Ende auf den Anfang zurückzuweisen, und diesen Haupttheil des Ganzen als geschlossen zu

bezeichnen, lässt der Evangelist Jesum an den Ort zurückgehen, wo Johannes zuerst tauft, und wo für Jesus selbst der Ausgangspunkt seines öffentlichen Auftretens und Wirkens war. Das den Leuten jener Gegend in den Mund gelegte Urtheil, Johannes habe zwar kein σημεῖον gethan, aber alles, was er von Jesu gesagt, sei wahr, ist der Rückblick auf die bisher gegebene Darstellung des Lebens Jesu. Aber was hat denn der Täufer voraus gesagt, was jetzt schon als durch den Erfolg bestätigt in seiner Erfüllung vor Augen lag? Es können nur die Aussprüche gemeint sein, in welchen er auf die ihn selbst weit überragende Grösse des nach ihm Kommenden hingewiesen hatte. In dieser den Täufer weit hinter sich zurücklassenden Grösse hatte sich also Jesus durch sein ganzes bisheriges Wirken kund gethan. Das aber, was den Täufer von Jesus trennt, und ihn wesentlich von ihm unterscheidet, ist in den bemerkenswerthen Worten ausgedrückt, Johannes habe kein σημεῖον gethan. Der charakteristische Unterschied zwischen Jesus und dem Täufer besteht daher in den σημεῖα, und wir haben somit die ganze bisherige Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu aus dem Gesichtspunkt der σημεῖα zu betrachten. Die Bestimmung des Täufers war nur, Jesum anzukündigen und von ihm zu zeugen, der von ihm Angekündigte und Bezeugte selbst aber musste sich in seiner Grösse und Herrlichkeit kund thun, es mussten von ihm gleichsam Strahlen ausgehen, in welchen sich die innere Göttlichkeit seines Wesens äusserlich reflektirte. Diess sind die σημεῖα, welche Jesus that; sie sind die äussern Zeichen dessen, was er an sich, nach der innern Bedeutung seiner Person ist, die ἔργα θεοῦ, in welchen sich sein göttliches Wesen und Wirken manifestirt. Als einzelne Handlungen sind sie auch nur einzelne Reflexe, in welchen die absolute Bedeutung der Person in die äussere Erscheinung heraustritt, es stellen sich in ihnen immer nur einzelne Seiten und Momente der Persönlichkeit Jesu dar, in je höherem Grade nun in einem σημεῖον sich die Totalität seines göttlichen Wesens darlegt, je ädaquater einer der Grundbegriffe, welche das Wesen des Logos konstituiren, wie die Begriffe ζωή, φῶς, in ihm zur Anschauung kommt, so dass das σημεῖον als einzelner Akt nur zum verschwindenden Moment

der absoluten göttlichen Causalität wird, desto höher steht das σημεῖον als ein ἔργον θεῦ, aber bei aller Göttlichkeit des Inhalts der ἔργα θεῦ steht doch der Glaube um der ἔργα willen niedriger, als der Glaube an die Person und das unmittelbare Wort (vgl. 10, 38. 4, 50). Man darf es nie vergessen, absolute Bedeutung hat im johanneïschen Evangelium nur die Person Jesu, als die Einheit des Sohnes mit dem Vater, alles andere, alles, wodurch Jesus sich manifestirt, sein ganzes göttliches Thun und Wirken, soll nur zur Vermittlung dienen zwischen dem Bewusstsein des endlichen Subjekts und dem absoluten Inhalt, mit welchem es sich im Glauben an die Person Jesu erfüllen soll. Wenn daher, wie hier von dem Evangelisten geschieht, das ganze öffentliche Leben und Wirken Jesu unter den Gesichtspunkt der σημεῖα gestellt wird, so ist die Hauptfrage, um welche es sich handelt, wie sich das Bewusstsein der Menschen, als Glaube und Unglaube, zum absolut Göttlichen der Person Jesu verhält. Diess ist der wesentliche Inhalt des bisher erörterten Haupttheils des Evangeliums. In diesem Sinne wird also von Johannes in seinem Unterschied von Jesus gesagt, er habe kein σημεῖον gethan. Σημεῖα machen den Hauptinhalt des öffentlichen Lebens und Wirkens Jesu, wie es vorliegt, aus, weil sein ganzes Leben nur dazu da ist, den Glauben an seine Person zu bewirken. Die σημεῖα sind daher die eigentliche Substanz der evangelischen Geschichte des Johannes, an welchen alles Uebrige hängt, die Hauptmomente, um welche sich der ganze Fortschritt der Handlung bewegt, das fortgehende Thema aller Reden. Mit einem σημεῖον beginnt das öffentliche Auftreten Jesu, und wenn der Evangelist am Schlusse des Abschnitts 10, 38 den Glauben an die ἔργα verlangt, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύητε, ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ, κἀγὼ ἐν αὐτῷ, so haben wir hier auch am Schlusse wieder den Begriff der σημεῖα. Alle von Jesu verrichteten ἔργα θεῦ, die den wesentlichen Inhalt der Geschichte seines Lebens ausmachen, sind in ihrer Beziehung zum Glauben σημεῖα. In den σημεῖα legt sich daher sein ganzes öffentliches Leben und Wirken dar, und der Evangelist geht so, indem er am Schlusse dieses Haupttheils seiner Geschichte das Ganze zusammenfasst, mit Recht auf den Begriff des σημεῖον zurück.

6. Die Auferweckung des Lazarus. Der Uebergang zu der Leidens- und Todesgeschichte. Die letzte Krisis des Unglaubens der Juden.

Mit Kap. 10. V. 40 — 42. hat also der Evangelist den die σημεῖα betreffenden Theil seiner evangelischen Geschichte geschlossen? Und doch folgt unmittelbar darauf ein neues σημεῖον von grösster Bedeutung. Ausdrücklich wird die Auferweckung des Lazarus in die Klasse der σημεῖα gesetzt (11, 47. 12, 18. 37). Es ergiebt sich hieraus jedoch nur diess, dass dieses neue σημεῖον aus einem andern Gesichtspunkt zu betrachten ist, als die bisherigen, wie auch sogleich zu sehen ist. Es ist nicht Gegenstand einer Discussion mit den Juden, wie diess bei andern σημεῖα der Fall ist; es knüpft sich keine längere Rede Jesu an dasselbe an, wie diess sonst gewöhnlich geschieht. Dagegen sind die praktischen Folgen, welche es hat, um so wichtiger, es steht im engsten Zusammenhang mit der endlichen Entscheidung des Schicksals Jesu, der mächtige Eindruck, welchen das letzte und grösste aller σημεῖα auf die ganze jüdische Nation macht, führt die grosse Katastrophe herbei. In dieser hohen Bedeutung steht es als ein auf eigene selbstständige Weise in den Zusammenhang des Ganzen eingreifendes Moment zwischen der Reihe der σημεῖα auf der einen und der Leidens- und Todesgeschichte auf der andern Seite.

In der Geschichte der Auferweckung des Lazarus steht die historisch-kritische Betrachtung unsers Evangeliums auf dem Punkt, auf welchem die Frage über den historischen Charakter desselben bis zu ihrer äussersten Spitze ausläuft. Es giebt neben der Differenz über den Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit Jesu, ob Jesus gleich anfangs in Jerusalem auftrat, oder erst später, keinen andern Bestandtheil der evangelischen Geschichte, bei welchem es von so grossem Interesse ist, sich darüber zu verständigen, ob die historische Wahrheit auf der Seite der synoptischen Evangelien oder auf der des vierten Evangeliums ist. Die Frage ist nämlich keineswegs blos diese, ob sich mit Lazarus das von unserm Evangelisten erzählte Wunder zugetragen habe, sondern das angebliche Faktum greift in den ganzen Gang der Entwicklung des Schicksals Jesu so be-

deutend ein, dass man von demselben eine ganz andere Ansicht erhält, je nachdem man entweder dem synoptischen Bericht folgt, oder der Darstellung des vierten Evangelisten. Der letztern zufolge lag die nächste und unmittelbarste Veranlassung zur Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu in der grossen Bewegung, welche das Wunder der Auferweckung des Lazarus unter der ganzen, damals zu Jerusalem versammelten, Volksmenge verursachte. Die Synoptiker wissen nicht nur nichts von einem historischen Zusammenhang dieser Art, sondern sie schweigen auch ganz über das Faktum selbst, das so wichtige Folgen hatte, zum deutlichen Beweis, dass sie auf einem ganz andern historischen Boden stehen. Es blieb ihnen somit nicht blos ein zufälliger Umstand unbekannt, welcher bei dieser Katastrophe mitwirkte, es fand, wie sie die Sache darstellen, überhaupt kein Ereigniss dieser Art statt, das möglicher Weise eine solche Wirkung hätte haben können, und es zeigt sich daher auch in ihrer Darstellung nirgends eine Stelle, bei welcher man sich veranlasst sehen könnte, ein solches Motiv vorauszusetzen, ja nicht einmal die Möglichkeit, die eine Darstellung mit der andern zu vereinigen. Die ganze Situation ist eine wesentlich andere. Wie sollen wir also eine so schwierige Frage zur Entscheidung bringen? Allein die Schwierigkeit, in welcher man sich hier befindet, liegt ja einzig nur darin, dass man, ohne auf den ganzen Zusammenhang zu sehen, in welchen die beiderseitigen Darstellungen verflochten sind, die eine der andern gegenüberstellt, wie wenn es sich nur darum handelte, hier gerade auf diesem einzelnen isolirten Punkte entweder den einen Bericht dem andern schlechthin vorzuziehen, oder beide Berichte irgendwie zu combiniren. Giebt es irgend einen Punkt, auf welchem sich die Unmöglichkeit mit aller Evidenz herausstellt, eine so wichtige Frage auf einem andern Wege zu erledigen, als nur auf demjenigen, auf welchem man stets das Ganze vor Augen hat, in den Geist und Charakter des johanneïschen Evangeliums, der Composition, aus welcher es hervorgegangen ist, eingeht, und das Verhältniss, in das es sich von Anfang an zu den synoptischen Evangelien setzt, mit aller Genauigkeit beachtet, so ist es gewiss hier. Die Lösung darf hier nicht erst

gesucht werden, sie liegt von selbst auf dem in der Entwicklung des Zusammenhangs des Evangeliums schon durchlaufenen Wege, und nur die falsche Scheu, ein Resultat anzuerkennen, dessen sämmtliche Prämissen schon gegeben sind, könnte hier den einzig richtigen Gesichtspunkt verrücken.

Zweierlei kommt hier vor Allem in Betracht:

1. Es ist durchaus undenkbar, dass die Synoptiker eine solche Begebenheit, wenn es sich mit ihrer faktischen Realität so verhielt, wie nach dem vierten Evangelium angenommen werden zu müssen scheint, mit völligem Stillschweigen übergangen haben. Wäre sie ihnen auch als Wunder nicht wichtig genug gewesen, um sie in ihre evangelische Darstellung aufzunehmen, sie hätten sie doch wegen des so bedeutungsvollen Zusammenhangs, in welchem sie mit dem Schicksal Jesu stund, unmöglich unbeachtet lassen können. Welche Vorstellung müssten wir uns von den Synoptikern als historischen Schriftstellern, von ihrer Kenntniss der evangelischen Geschichte, ihrem historischen Beurtheilungsvermögen, überhaupt von ihrer Fähigkeit, einen historisch-getreuen, der Sache adäquaten Bericht zu geben, machen, wenn sich denken liesse, eine ebenso offenkundige als folgenreiche Begebenheit habe ihrer Aufmerksamkeit völlig entgehen können? In der That, wäre in diesem Punkt die historische Wahrheit schlechthin nur auf der johanneïschen Seite vorauszusetzen, die synoptische Darstellung der evangelischen Geschichte müsste nicht blos hier, sondern im Ganzen, in allen ihren Theilen, den historischen Glauben unrettbar verlieren. Es bleibt daher dabei, wie längst gesagt worden ist, übergangen haben können die Synoptiker die Geschichte der Auferweckung des Lazarus nur aus dem Grunde, weil sie nichts von ihr gewusst haben. Wie können sie aber, muss sogleich weiter gefragt werden, nichts von ihr gewusst haben, wenn sie wirklich so geschehen ist, wie sie von unserm Evangelisten erzählt wird? Ihr Nichtwissen lässt sich nur daraus erklären, dass sie für sie nicht existirte, wie konnte sie aber nur für sie nicht existiren, wenn sie für das ganze jerusalemische Publikum eine solche Publicität hatte? Der Schluss aus dem Stillschweigen derer, welche nothwendig von einer Sache wissen mussten,

auf die Nichtexistenz derselben drängt sich hier mit aller Nothwendigkeit auf, und es giebt keinen Weg, auf welchem sich ein solches Stillschweigen auch nur nothdürftig erklären liesse. Man erwäge nur, wie sich auch die neuesten Erklärer des johanneïschen Evangeliums aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen suchen. »Mir scheint«, sagt Lücke nach der Widerlegung einer Reihe der unhaltbarsten Meinungen, »dass die synoptische Leidensgeschichte ursprünglich allein, und auf populäre Weise wenig pragmatisch erzählt wurde, dass sie mit dem Einzuge in Jerusalem anfieng, und unbekannt mit der innern und geheimen Geschichte des Synedriums und seiner Machinationen, nur die auffallendsten Scenen und Reden Jesu eben seit seinem Einzuge hervorhob und zusammenstellte. Ganz anders Johannes, welcher nicht nur Zeuge des Wunders in Bethanien war, sondern auch mehr als irgend ein anderer seiner Mitjünger die geheime und innere Geschichte des Synedriums und seiner wachsenden Feindschaft gegen den Herrn kannte. Selbst, wenn die Erweckung des Lazarus nichts weiter bewirkt hätte, als den Entschluss des Synedriums, Jesum zu tödten, so würde Johannes, dem sehr daran lag, die Kampfesgeschichte Jesu mit der jüdischen Welt recht in's Licht zu setzen, die in dieser Hinsicht so wichtige Erzählung nicht haben auslassen können. Als Wunder an sich und einzeln betrachtet, ohne Kenntniss der genauern persönlichen Verhältnisse und Umstände, verlor sich die Erzählung leicht unter der Menge der übrigen Wundererzählungen. Wir haben davon in den drei ersten Evangelien eine zum Theil zufällige Auswahl. Während also auf diese Weise unsere Erzählung in die vulgäre Evangelientradition nicht aufgenommen wurde, konnte Johannes sie weder vergessen noch verschweigen« [1]). Alles diess ist nur eine Reihe der willkürlichsten Voraussetzungen. Als eine zufällige Auswahl können die synoptischen Wundererzählungen nur in dem Falle angesehen werden, wenn man voraussetzt, es seien ausser den von den Synoptikern erzählten Wundern noch andere Wundererzählungen vorhanden gewesen, und zwar namentlich die johanneïschen. Allein diess

1) Comm. Thl. II. S. 476.

ist ja eben die Frage, ob die johanneïschen Wunder als wirklich geschehene, und in der Tradition vorhandene angesehen werden können, indem ja gerade ein Wunder von solcher Bedeutung, wie das der Auferweckung des Lazarus mit der synoptischen Tradition sich auf keine Weise in Einklang bringen lässt. Dass Johannes als Augenzeuge erzähle, ist, wie die kritische Frage steht, eine blosse Voraussetzung. Dass Johannes als Augenzeuge Verfasser des Evangeliums sei, ist nichts an sich feststehendes, sondern es soll diess erst auf dem Wege der historisch-kritischen Untersuchung festgestellt werden, indem man mit Recht voraussetzt, dass ein Augenzeuge einen historisch glaubwürdigen Bericht gebe. Es kann daher nur aus der überwiegenden Wahrscheinlichkeit der historischen Glaubwürdigkeit auf die Augenzeugenschaft geschlossen werden, nicht aber umgekehrt. Ebenso unhaltbar ist der von Lücke angenommene Unterschied zwischen einer mehr pragmatischen, und einer mehr populären Erzählungsweise. Warum sollen denn nicht auch die Synoptiker im Stande gewesen sein, wenn die Auferweckung des Lazarus wirklich ein so bedeutendes Moment der Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu gewesen wäre, diess auf einfache, natürliche Weise zu erzählen? Man sieht eigentlich gar nicht, wie hier, wo es sich nur um Offenkundiges, in seinem Zusammenhang klar vor Augen Liegendes handelt, der Begriff des Pragmatischen seine Anwendung finden soll. Was erfahren wir denn durch den Pragmatismus des Johannes aus der geheimen Geschichte der Machinationen des Synedriums? Nichts, was nicht damals jedermann in Jerusalem wissen konnte, und was auch Jesu und seinen Jüngern nicht unbekannt bleiben konnte, wenn er in Folge dieser neuen Wendung seiner Sache sich veranlasst sah, sich mit seinen Jüngern in die Stadt Ephraim zurückzuziehen (12, 54). Und wenn dieser Pragmatismus bei Johannes damit zusammenhängen soll, dass er selbst Zeuge des Wunders in Bethanien war, so gilt ja diess auch von den übrigen Aposteln, bei welchen Jesus seinen Zweck sehr schlecht erreicht hätte, wenn er doch, wie Johannes selbst ausdrücklich sagt (11, 15), das Wunder eben in der Absicht that, dass sie glauben. Hatten sie also irgend einen Antheil an der synop-

tischen Tradition, und ein solcher kann doch wohl nicht geläugnet werden, so bleibt durchaus räthselhaft, wie sie ein so bedeutendes Moment völlig unbeachtet lassen konnten.

Aus dem Stillschweigen der Synoptiker ist demnach mit Recht zu schliessen, dass eine Begebenheit dieser Art nicht wirklich stattgefunden hat. Aber

2. auch in der Tradition kann eine solche Wundererzählung nicht als mythisches Erzeugniss entstanden sein. Dieselben Gründe, welche der Annahme entgegenstehen, dass die Synoptiker die Kunde einer solchen Begebenheit gehabt haben, ohne sie mitzutheilen, lassen auch nicht annehmen, dass es eine mythische Tradition dieser Art gab. Wäre einmal eine solche Wundererzählung auch nur als Mythus Bestandtheil der evangelischen Tradition gewesen, sie hätte den Synoptikern nicht unbekannt bleiben können, und wenn sie sie kannten, hätten sie sie nicht verschweigen können. Es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, dass die Sage von einem Wunder von solcher Bedeutung, welchem man noch überdiess einen so wichtigen Einfluss auf die Katastrophe Jesu zuschrieb, nur eine, auf einen ganz engen Kreis beschränkte Lokalsage blieb. Schon in dieser Hinsicht reicht die mythische Ansicht hier keineswegs aus, das Räthsel zu lösen, sie ist aber auch darum völlig unstatthaft, weil überhaupt die Voraussetzung als unbegründet erscheint, die Differenzen des johanneïschen Evangeliums von den synoptischen seien auf eine von der synoptischen Tradition verschiedene Quelle mythischer Sagen zurückzuführen. Die Strauss'sche Auffassung dieses Theils der evangelischen Geschichte hat daher eine auffallende Lücke. Auf der einen Seite behauptet Strauss auf's Bestimmteste, dass die Erweckungsgeschichte des Lazarus als die wie innerlich unwahrscheinlichste, so äusserlich am wenigsten beglaubigte anzusehen sei, und zwar, was das Letztere betrifft, hauptsächlich aus dem Grunde, weil die synoptische Wunderauswahl, wenn sie nicht bis zum Verstandlosen zufällig gewesen sein soll, ein solches Wunder nicht verloren haben könne. Auf der andern Seite soll nun aber doch der von Strauss gegebene positive Nachweiss, dass leicht auch ohne historischen Grund die Sage, Jesus habe Todte erweckt, sich

bilden konnte, auch von der Erweckungsgeschichte des Lazarus gelten. Sie wäre also eine auf mythischem Grunde entstandene Sage gewesen, wie kann sie aber auch nur als mythische Sage Bestandtheil der evangelischen Tradition gewesen sein, wenn das Stillschweigen der Synoptiker in diesem Falle völlig unerklärlich bleibt?

Kann somit die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus weder als eine wirkliche Geschichte, noch als eine mythische Sage angesehen werden, so werden wir mit ihr ganz auf unsern Evangelisten selbst zurückgewiesen. Soll das Räthsel nicht völlig ungelöst bleiben, wie eine solche Erzählung eine Stelle in der evangelischen Geschichte finden konnte, so kann sie nur aus denselben Elementen abgeleitet werden, aus welchen die ganze Entstehung und eigenthümliche Gestaltung unseres Evangeliums zu erklären ist. Unter diesen Gesichtspunkt stellt sie sich selbst, sobald wir den Beziehungen nachzugehen wissen, durch welche sie uns selbst auf den innern Organismus des Evangeliums zurückführt.

Es ist schon früher bemerkt worden, wie natürlich es sich denken lässt, dass die Sache Jesu zuletzt die Wendung nahm, welche sie nach den Synoptikern nimmt, wenn ihrer Darstellung zufolge die Reise, welche die Katastrophe herbeiführte, die einzige war, welche Jesus nach Jerusalem unternahm. Die synoptische Darstellung lässt die Reihe der Begebenheiten in einem Zusammenhang sich entwickeln, welcher für sich ganz befriedigend ist, alles, was man, um den einfachen Gang der Sache noch besser zu motiviren, aus dem sogenannten Pragmatismus des Johannes in sie hineinlegen zu müssen glaubt, hat sie gar nicht nöthig, ja es erscheint sogar nur als etwas Fremdartiges und Störendes. In der johanneïschen Darstellung gestaltet sich schon darum alles ganz anders, weil Jesus von Anfang an vorzugsweise Jerusalem zum Schauplatz seiner öffentlichen Thätigkeit macht; er tritt wiederholt in Judäa und in Jerusalem auf, verweilt längere Zeit wenigstens in der Nähe Jerusalems, geht ab und zu, und ist eigentlich daselbst ganz zu Hause. Gefahrdrohend ist zwar sein dortiger Aufenthalt schon in sehr früher Zeit (5, 18), aber so oft auch die Gefahr droht, und so

bedenklich es zu sein scheint, sich ihr auf's neue auszusetzen, sie geht doch immer wieder glücklich vorüber, und dem Evangelisten ist es nicht einmal sehr darum zu thun, genauer zu motiviren, wie es möglich war, dem immer wieder sich erneuernden Hasse der Juden, und einer so gefährlichen Verwicklung der Verhältnisse sich immer wieder zu entziehen. Man sieht wohl, auf dieselbe Weise, wie es ihm wiederholt gelang, seinen Feinden zu entgehen, hätte es ihm auch noch ferner gelingen können, dieselbe Scene konnte sich ebenso gut noch an mehreren Festen wiederholen; wenn nicht zuletzt der blosse Zufall in's Mittel treten sollte, konnte nur ein ausserordentliches Ereigniss, ein Wunder, das ihn in weit höherem Grade, als es bisher der Fall war, zum Gegenstand der öffentlichen Aufmerksamkeit und Theilnahme, so wie des Argwohns und Hasses seiner Feinde machen musste, die entscheidende Katastrophe herbeiführen. Dazu eignete sich aber kein anderes Wunder sosehr als ein Wunder der Auferweckung. In der innern Oekonomie des Evangeliums, in der Art und Weise, wie es ganz daranf angelegt ist, an den Wundern Jesu, wie sie eine fortgehende Reihe von Manifestationen seiner *δόξα* bilden, den Unglauben der Juden bis zu seiner äussersten Spitze sich steigern zu lassen, liegt der Grund, warum die Geschichte der Auferweckung des Lazarus in unserem Evangelium gerade diese Stellung und Bedeutung hat. Die johanneïschen Wunder sind als *σημεῖα* und *ἔργα θεῦ* die Centralpunkte, in welchen die von der Person Jesu ausgehenden Strahlen seiner göttlichen Grösse und Herrlichkeit wie in einem Brennpunkte sich sammeln und concentriren. Was in den synoptischen Evangelisten, welche unserem Evangelisten den geschichtlichen Stoff für seine Darstellung liefern, in den verschiedenen Wundererzählungen, die sie enthalten, auf einzelnen Punkten zerstreut auseinanderliegt, ist hier gleichsam unter gewisse Kategorien gebracht, in jedem dieser Wunder reflektirt sich ein höherer allgemeiner Begriff, in welchem die absolute Bedeutung der Person Jesu in einer bestimmten Form zum Bewusstsein kommt, eben desswegen haben diese Wunder eine gewisse typische und symbolische Bedeutung, der äussere geschichtliche Hergang, in welchem die Wunderhand-

lung sich vollzieht, ist gleichsam nur die Form für den Inhalt, welchen sie in sich darstellt. Man nehme die verschiedenen Hauptwunder, an welchen der dialektische Verkehr Jesu mit den Juden fortgeführt wird: jedes derselben ist eigentlich nur das Thema, das in der an den Wunderakt sich anknüpfenden Rede ausgeführt wird, und der Inhalt der Rede selbst ist das Göttliche der Person Jesu, wie es als das Objekt des Glaubens und Unglaubens nach dem Gegensatz der Principien, auf welchen in der physischen und ethischen Welt alles zurückzuführen ist, die Menschen in zwei wesentlich verschiedene Klassen scheidet. In der Geschichte der Kap. 5 erzählten Krankenheilung wird die in dem Wunder sich äussernde göttliche Thätigkeit Jesu unter dem Gesichtspunkt seiner lebendig machenden Macht aufgefasst, welche auch die richtende ist, weil nur der, der sein Wort hört und an den, der ihn gesendet hat, glaubt, das ewige Leben hat, und nicht in das Gericht kommt, sondern vom Tode zum Leben hindurchgedrungen ist. In dem Speisungswunder Kap. 6 stellt er sich als das göttliche Lebensprincip dar, das aber nur die in sich aufnehmen können, um das Leben zu haben in sich selbst, welche das harte Wort, dass man das Fleisch des Menschensohns essen und sein Blut trinken müsse, zu fassen wissen. In der Heilung des Blindgeborenen Kap. 9 manifestirt er sich als das Licht der Welt, das seine richtende und scheidende Macht dadurch in der Welt ausübt, dass die Blinden sehend, und die Sehenden blind werden. So ist jedes dieser Wunder als eine neue Manifestation der göttlichen Grösse und Herrlichkeit Jesu ein neues Moment des in seinem ganzen öffentlichen Leben und Wirken sich vollziehenden Processes des Glaubens und Unglaubens. Aber noch ist dieser Process nicht bis zu seiner letzten Spitze hindurchgedrungen. Er kann sich nur in demselben Verhältniss entwickeln, in welchem sich die göttliche δόξα Jesu manifestirt. Diese hat sich nun zwar schon in ihrer lebendig machenden, vom Tode zum Leben erweckenden Macht an dem von Jesu Kap. 5 geheilten Kranken kund gethan, aber es war doch nur ein Kranker, der das Objekt ihrer Wirkung war. Sollte sie in ihrer absoluten Macht sich zeigen, so durfte auch das Grösste, was auf diesem Gebiet

möglich war, nicht ausbleiben, die Auferweckung eines Todten, welcher schon ganz der Gewalt des Todes und Grabes anheimgefallen war. Mit diesem grössten aller Wunder die Reihe der σημεῖα zu schliessen, musste sich der Evangelist auch dadurch veranlasst sehen, dass die synoptischen Evangelien in den Todtenerweckungen, die sie erzählen und als eine eigene Klasse der Wunder Jesu aufführen, ihm noch einen neuen Stoff darboten, welchen er in seiner steigernden und amplificirenden Weise für seine Darstellung zu verwenden hatte. Aber auch dieses Wunder ist ganz nur als die konkrete, bildliche Anschauung der absoluten Grösse und Göttlichkeit Jesu zu nehmen, die äussere Handlung, in welcher es sich darlegt, ist nur die Explikation der Idee, auf welche alles Einzelne zu beziehen ist. Das göttliche Lebensprincip, mit welchem Jesus identisch ist, giebt sich dann erst in seiner wahren, affirmativen Bedeutung zu erkennen, wenn es sich auch in seiner den Tod negirenden, in sich aufhebenden Macht bethätigt. Was Jesus selbst sowohl im Bewusstsein dieser Idee, als auch im Hinblick auf seine eigene Auferstehung, deren vorbildliche Anschauung der gestorbene und auferstandene Lazarus ist, sagt 11, 25: »Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird, auch wenn er stirbt, leben, und jeder der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben«, ist der substanzielle Inhalt, um welchen es allein zu thun ist, zu welchem sich alles Andere nur als die äussere, zufällige, zwar versinnlichende, aber im Grunde unwesentliche Form verhält, deren der Glaube in seiner innern Selbstgewissheit nicht bedarf, weil er glaubt auch ohne zu sehen. Je grösser aber das Wunder ist, je herrlicher sich in ihm die göttliche δόξα Jesu offenbart, desto mehr muss es nun auch mit der Opposition des Unglaubens zur letzten entscheidenden Krisis kommen. Es konnte jetzt nicht mehr an einem Widerspruch genügen, welcher nur in einer endlosen Debatte sich hinzog, und beide Theile immer wieder in demselben Gegensatz einander gegenüberstehen liess; er musste zu einem praktischen Resultat führen. In dem Ausspruch, welchen der Hohepriester aus Veranlassung des Aufsehens, das die Auferweckung des Lazarus erregte, that, liegt schon die ganze Entscheidung des

Schicksals Jesu. Der Unglaube feiert in ihm seinen höchsten Triumph, aber es spricht sich in seinem Siege zugleich die ganze Negativität seines Wesens aus. Der bedeutungsvolle Ausspruch sagt es selbst, dass der Unglaube, indem er sein Ziel erreicht, nur realisiren konnte, wovon er selbst das Gegentheil wollen musste. Der in dem Kampfe Jesu mit dem Unglauben der Juden sich vollziehende Process hat so seinen Verlauf genommen, aber es ist nur die Eine Seite dieses Processes, die hier vor uns liegt, das Resultat, das er erreicht hat, ist schon im Begriff, sich selbst wieder aufzuheben.

Wenn man die Geschichte der Auferweckung des Lazarus mit dem Gedanken betrachtet, in ihr eine wahre und wirkliche Geschichte zu haben, so wird man in jedem Falle in drei Stellen darüber bedenklich werden müssen, dass die vorausgesetzte Wirklichkeit sich gleichsam von selbst in blossen Schein auflösen will, bei dem Gebete Jesu (11, 41), bei den Thränen, welche er selbst um den Gestorbenen weint (V. 35), und bei dem Ausspruch (V. 4), dass die Krankheit nicht πρὸς θάνατον sei. Ein Gebet, in welchem man Gott sagt, dass man für sich selbst nicht zu beten brauche, dass man nur aus Rücksicht auf Andere, aus Accommodation bete, ist nur ein Scheingebet; Thränen, die man um einen Gestorbenen vergiesst, welchem man mit der Gewissheit der Wiederbelebung naht, können nicht der Ausdruck eines wahren, ächt menschlichen Mitgefühls sein, vor allem aber weiss man nicht, was man von einem Gestorbenen halten soll, welcher nur dazu gestorben ist, um nicht πρὸς θάνατον zu sterben. Dieser letztere Punkt verdient noch etwas näher erwogen zu werden. Der zweideutige Ausspruch V. 4 hat hauptsächlich die Ansichten der Erklärer von dem Wunder schwankend gemacht. Hat man jedoch den Geist und Charakter des Evangeliums richtig aufgefasst, so kann man nicht im Zweifel darüber sein, dass die Stelle nur so zu nehmen ist: die Krankheit werde nicht den Tod zur Folge haben, sondern nur dazu dienen, die Herrlichkeit Gottes, dass nämlich der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde, zu offenbaren. Jesus spricht also hier sogleich die Absicht aus, den Tod wenigstens nicht zum wirklichen, bleibenden Tod werden zu lassen,

sondern ihn durch die Wiedererweckung des Gestorbenen wieder aufzuheben, und nur hieraus lässt es sich erklären, warum er nach der erhaltenen Nachricht von der Erkrankung des Lazarus noch zwei Tage an demselben Orte verweilte, und erst, nachdem Lazarus gestorben war, sich nach Bethanien begab, wo er erst am vierten Tage nach dem Tode des Lazarus ankam. Er wollte ja, wie er V. 15 ausdrücklich zu den Jüngern sagt, um ihres Glaubens willen so handeln, um sich in seiner ganzen δόξα zu zeigen, wollte er nicht blos einen Kranken heilen, sondern einen schon Gestorbenen wieder vom Tode erwecken. Absichtlich liess er also den Lazarus erst sterben, um ihn wiedererwecken zu können. Daran hat man nicht mit Unrecht Anstoss genommen. »Wollte er«, ruft Lücke in der zweiten Ausgabe seines Commentars Thl. II. S. 376 aus, »den Freund erst sterben lassen, um durch die Erweckung des Todten desto glorreicher verherrlicht zu werden? Nimmermehr! So willkürlich und eigensinnig hat der grosse Helfer in der Noth, der edelste Menschenfreund, nie gehandelt«! Und doch hat er hier so gehandelt, aber freilich nur bei unserem Evangelisten, zu dessen eigenthümlicher Darstellungsweise auch diess gehört, die Wunder Jesu nicht, wie wir es bei den Synoptikern finden, erst im Falle des wirklichen Bedürfnisses, zur Abhülfe in der Noth, sondern einzig nur um der Wunder selbst willen geschehen zu lassen, sofern sie σημεῖα der δόξα sein sollen. Darum bietet sich das Objekt, an welchem das Wunder geschieht, nicht blos zufällig dar, sondern es ist von Anfang an nur dazu da, Objekt einer Wunderhandlung zu sein. So muss auch Lazarus absichtlich sterben, damit an ihm das Wunder der Wiedererweckung geschehen kann, und von demselben teleologischen Gesichtspunkt aus lässt der Evangelist den Blindgeborenen Kap. 9 in der Absicht blind geboren werden, damit er durch ein Wunder Jesu sehend gemacht werden kann. Denn nicht desswegen ist er, wie Jesus 9, 3 sagt, blind geboren worden, weil er oder seine Eltern gesündigt haben, sondern damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden, d. h. um der Gegenstand dieses bestimmten Wunderaktes zu sein. Aus dieser Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums ist es daher auch zu er-

klären, dass die Wunder Jesu gewöhnlich mit der bestimmten, vorauserklärten Absicht geschehen, ein Wunder zu thun, wie 2, 4. 9, 3. 11, 4 und namentlich auch 6, 6., wo die Vergleichung mit den synoptischen Parallelstellen diesen Unterschied der johanneïschen und der synoptischen Wunder besonders klar vor Augen stellt. Es darf wohl mit Recht behauptet werden, dass eine solche Darstellungsweise nur einem Schriftsteller eigen sein kann, welcher es sich zur Aufgabe macht, nicht blos einfach das Geschehene zu erzählen, sondern alles, was er zum Gegenstand seiner Darstellung macht, einer bestimmten Idee unterzuordnen, und diese Idee durch alles hindurchblicken zu lassen, so dass der äussere geschichtliche Hergang im Grunde nur der Reflex der Idee ist. Weil demnach die Wunder Jesu die σημεῖα seiner δόξα sein sollen, muss alles, woran sie sich äusserlich geschichtlich darlegen, für diesen Zweck berechnet sein, alles zielt nur darauf hin, sie in dieser Bedeutung klar vor Augen zu stellen. Wie ist es aber anders möglich, als dass unter diesem teleologischen Gesichtspunkt des johanneïschen ἵνα das geschichtlich Gegebene verschiedene Modifikationen erleiden musste? Ja, selbst die Voraussetzung kann nicht zu kühn sein, dass einem Schriftsteller, welcher in seine Composition so deutlich hineinsehen lässt, die geschichtliche Erzählung auch nur als die blosse Form zur Darstellung der Ideen, in deren Anschauung er lebte, dienen konnte. Oder wäre denn ein solcher Schriftsteller seinem wahren Geiste nach aufgefasst, wenn man an ihn die Forderung machen wollte, nichts anders zu sein, als historischer Referent?

Um diese Ansicht von den johanneïschen Wundern, und insbesondere dem Wunder der Auferweckung des Lazarus nicht ungerecht zu beurtheilen, darf man sie nur mit den Ansichten vergleichen, welche neuestens im rein apologetischen Interesse aufgestellt worden sind. In diesem Interesse treffen Schweizer und Lücke bei aller Verschiedenheit ihrer Meinungen zusammen. Schweizer [1]) will das Ereigniss aus der mehr als je gedrückten Lage Jesu und seiner psychologischen Stimmung erklären. Er

1) A. a. O. S. 153 f.

habe sich weder in Judäa, noch in Galiläa sicher gesehen. In dieser Lage habe er aber gleichwohl das Bewusstsein gehabt, dass sein Werk Gottes Werk sei, es siegen müsse. Das psychologisch natürlichste Ergebniss eines solchen Bewusstseins in solcher Lage sei die zuversichtliche Erwartung göttlichen Beistands und gewisser Rettung aus so trostlosem Zurückgedrängtsein. Dieser Zuversicht habe sodann ein äusseres Ereigniss entsprochen, das an sich kein eigentliches Wunder sei. Das Wunder wäre also nur das Zusammentreffen des Umstands, dass Lazarus blos scheintodt war, mit Jesu Zuversicht und der Oeffnung des Grabes, und eben diess wäre demnach das Resultat des neuesten, die Theilung des Evangeliums dekretirenden kritischen Versuchs. Ohne allen Sinn für die Einheit des Ganzen, zerreisst man es in Stücke, um was man nicht rationalistisch verflachen kann, als die falsche Zugabe eines magischen Wunderglaubens auszuscheiden, und was man stehen lässt, dem wunderbaren Spiel des Zufalls preiszugeben, mit dem Worte des Dichters sich getröstend, dass es im Menschenleben Augenblicke gebe, wo eine Frage frei stehe an das Schicksal [1]). Wer mit einer solchen, sei es auch mit allem ästhetischen Pathos ausgeführten Hypothese einer längst verschollenen rationalistischen Willkür das Räthsel des Evangeliums lösen zu können meint, sollte wenigstens vor dem Geist und Charakter Jesu so viele Achtung haben, dass er sich scheut, ihm eine Handlungsweise zuzuschreiben, bei welcher er, nach der eigenen Darstellung des Evangelisten, in völliger Selbsttäuschung über den Erfolg, aus der vermeintlichen Trostlosigkeit seiner Lage, wenn man es einmal für erlaubt hält, hier von Trostlosigkeit zu reden, sich nur in eine andere noch trostlosere gestürzt hätte. Mag dieser neueste Kritiker noch so ernstlich gegen die Voraussetzung protestiren, dass die Wunderscheu solche Hypothesen erzeuge [2]), der Augenschein widerlegt seine Behauptung. Wir stehen somit wieder, sagt Lücke mit Recht, auf dem Punkt der ältern rationalistischen Wundererklärung, welche die historische Wahrheit der Erzäh-

---

1) A. a. O. S. 159.
2) A. a. O. S. 96.

lung bis auf die Wunder anerkennt. Hier kehrt dann die Frage wieder, ob das biblische Wunder überhaupt denkbar sei oder nicht? Wer diese zu bejahen vermag, sezt Lücke hinzu, bekommt durch den neueren kritischen Process am Ende wieder das Recht, die johanneïsche Erzählung bei aller Undeutlichkeit einzelner Momente im Ganzen für durchaus glaubwürdig zu halten. Auch diese letztere apologetische Bemerkung mag der Schweizer'schen Hypothese gegenüber in ihrem vollkommenen Rechte sein, wenn aber mit dieser schliesslich ausgesprochenen Ansicht die ganze Untersuchung über das Wunder der Auferweckung des Lazarus geschlossen sein soll, in welche unbestimmte Weite wird die ganze Frage, um welche es sich handelt, hinausgestellt? Denn nicht um die Frage über die Möglichkeit des Wunders kann es hier zu thun sein, sondern, wie man auch hierüber urtheilen mag, nur um die bestimmte Frage, ob ein Wunder, wie es hier vor uns liegt, in diesem Zusammenhang, in einem Evangelium, das einen solchen Charakter an sich trägt, und in einem solchen Verhältniss zu den synoptischen Evangelien steht, als historische Thatsache angesehen werden kann. Wer auf alle diese Fragen, wie sie hier untersucht worden sind, in letzter Beziehung keine andere Antwort zu geben weiss, als nur die ganz allgemeine, die Möglichkeit der biblischen Wunder sei nicht zu läugnen, lässt ebendamit die Hauptfrage, die zur Entscheidung gebracht werden soll, völlig unerledigt. Er antwortet mit einer abstrakten Möglichkeit, wo doch alles darauf ankommt, zu wissen, wie es sich mit der konkreten Wirklichkeit verhält.

Nach der Auferweckung des Lazarus lässt der Evangelist Jesum in Folge des allgemeinen Aufsehens, das das Wunder erregte, um sich nicht selbst der auf ihn gerichteten öffentlichen Aufmerksamkeit auszusetzen, an einen entlegenen Ort sich zurückziehen. Aber nur auf kurze Zeit kann er dem raschen Gange, welchen nun die Entscheidung seiner Sache nimmt, sich entziehen. Unmittelbar darauf sehen wir ihn wieder in Bethanien zu der auch von den Synoptikern nur auf andere Weise erzählten Salbung sich einfinden. Das Eigenthümliche der johanneïschen Darstellungsweise ist, dass an Bethanien hier alles

angeknüpft wird, Bethanien der Ausgangspunkt für die jetzt erfolgende Katastrophe ist. Es kommt daher hier nur darauf an, diese untergeordnete Differenz auf die Hauptdifferenz zu beziehen, welche in diesem Theile der evangelischen Geschichte zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern stattfindet. Darum kann auch die Scene des Einzugs in Jerusalem keine andere, als die von den Synoptikern geschilderte sein. Was hauptsächlich die Annahme eines doppelten Einzugs veranlasste, ist, dass während die Synoptiker Jesum unmittelbar von Jericho aus nach Jerusalem ziehen lassen, unser Evangelist Bethanien zum Ausgangspunkt des Einzugs in Jerusalem macht; wer sieht aber nicht, wie diess mit der Bedeutung zusammenhängt, welche die Auferweckung des Lazarus für die Entwicklung des letzten Schicksals Jesu in unserm Evangelium hat? Die Auferweckung des Lazarus ist der Hauptpunkt, von welchem aus die ganze Reihe dieser Ereignisse sich entwickelt. Sie ist die Ursache des Hinausströmens des Volkes von Jerusalem nach Bethanien, und der ganzen grossen Bewegung, die in die versammelte Festmenge kam, und die feierliche Scene des Einzugs zur Folge hatte. Wollte also der Evangelist diese Scene aus der synoptischen Tradition aufnehmen und mit ihr das eigenthümliche Moment seiner Darstellung, die Auferweckung des Lazarus in Verbindung bringen, von welchem andern Punkte hätte der Einzug schicklicher ausgehen können, als von Bethanien? So fällt erst recht in die Augen, welche Wichtigkeit das Ereigniss in Bethanien hat, wie es schon die Hauptkatastrophe selbst in sich schloss. Mit dem Einzug in Jerusalem ist Jesus auf den Punkt gestellt, auf welchem er der Macht des Unglaubens seiner Feinde unterliegen soll. Aber sein Tod ist nach dem Gesichtspunkt, unter welchem er in unserm Evangelium von Anfang an gestellt wird, nur der Moment seiner Verherrlichung. Es ist die Stunde gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht werden soll 12, 23. Dass der Evangelist hier gerade auf die Bedeutung des Todes Jesu hinweist, zeigt, mit welcher Consequenz er sie festhält, wie er auf sie den Blick immer wieder gerichtet wissen will. Aber wie kommt denn in diesen Zusammenhang die Erwähnung der die Bekanntschaft Jesu wünschenden Hellenen?

Es ist diess nur ein unserm Evangelisten angehörender Zug, nur um so mehr aber wird sich in ihm die eigenthümliche Tendenz seines Evangeliums ausdrücken. Wie sehr ist aber diese auch von STRAUSS verkannt in dem über diesen Abschnitt gefällten Urtheil! Es fehle, sagt STRAUSS, der johanneïschen Erzählung nicht blos an Bestimmtheit, sondern an Uebereinstimmung mit den umgebenden Verhältnissen und mit sich selbst. Wo Jesu Antwort auf das Gesuch der Hellenen bleibe, und wo diese selber hinkommen, wisse niemand; die plötzliche Beklemmung Jesu und die Bitte um eine Ehrenerklärung von Seiten Gottes seien nicht gehörig motivirt. Ein solches Gemisch unzusammengehöriger Theile sei aber immer das Kennzeichen eines secundären Produkts, eines zusammengeschwemmten Conglomerats, und so scheine denn der Schluss gerechtfertigt, dass in der johanneïschen Erzählung die beiden synoptischen Anekdoten von der Verklärung und vom Seelenkampf zusammengeflossen seien. Habe dem Verfasser des vierten Evangeliums die Sage, wie es scheine, schon ziemlich verwaschen und nur in unbestimmten Umrissen, von jenen beiden Vorfällen Kunde zugeführt, so haben ihm leicht, wie sein Begriff von δοξάζειν diese Zweiseitigkeit von Leiden und Herrlichkeit habe, beide sich vermengen können u. s. w. So muss man allerdings urtheilen, wenn man denselben Maasstab der historischen Kritik, nach welchem die synoptischen Evangelien in ihrem Verhältniss zur historischen Wahrheit gemessen werden, auch an das vierte Evangelium anlegt. Historisch betrachtet ist gewiss der ganze Abschnitt 12, 20–36, sehr unmotivirt und unklar, und wenn man alle Differenzen dieser Art zwischen dem vierten Evangelium und den drei ersten nur aus einer Verschiedenheit der traditionellen Sage erklären zu können meint, so müsste unstreitig dem vierten Evangelisten eine sehr trübe Quelle zugeflossen sein. Allein der Evangelist will auch hier nicht als historischer Berichterstatter genommen sein, und selbst auf die Auktorität einer von der synoptischen Tradition unabhängigen Quelle macht er keinen Anspruch, sondern er hat auch hier, wie sonst, die synoptischen Evangelien vor sich gehabt, aber ihre Erzählungen von der Verklärung und dem Seelenkampf Jesu als blosses

Material für seine ideelle Darstellung sich angeeignet. Dass der Moment, in welchem Jesus sein Leiden und seinen Tod in unmittelbarster Nähe vor sich sah, auch der erhebendste Moment seiner Verklärung war, ist der Gedanke, welcher hier dargestellt werden sollte. Verklärt werden aber konnte Jesus nur wenn er als Messias oder Sohn Gottes anerkannt wurde. Wie war aber an eine solche Verklärung in dem Augenblicke zu denken, wo der Unglaube der Juden in seiner ganzen Uebermacht hervortrat, und im Tode Jesu seinen höchsten Sieg errungen zu haben schien? Allein, was im unglaubigen Judenthum nicht möglich war, verwirklichte sich um so mehr in der glaubigen Heidenwelt. Auf die in ihr erstehende Gemeinde hat der Evangelist schon wiederholt das vom Unglauben der Juden getrübte Auge hingewandt. Aus ihr kommen die andern Schafe, welche Jesus in der Gleichnissrede vom guten Hirten zu seiner Heerde führen zu müssen versichert, und wenn der Evangelist den prophetischen Ausspruch des Hohenpriesters, dass Jesus für das Volk sterben müsse, dahin berichtigt und erweitert, dass er nicht blos für das Volk sterben sollte, sondern um die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu vereinigen, so gab er dadurch deutlich zu verstehen, wie wichtig ihm diese Bedeutung des Todes Jesu war. Aus seinem Tode erst sollte die Gemeinde der Gläubigen erstehen, weil, wie Jesus selbst in dem vorliegenden Abschnitt im Hinblick auf seine Verklärung sagt, das Samenkorn, wenn es nicht in die Erde fällt und in ihr erstirbt, allein bleibt und nur wenn es stirbt, viele Früchte bringt. So fällt demnach in den Hellenen, deren Erscheinung in jedem Fall dazu dient, das glaubige Heidenthum zu repräsentiren (wesswegen von ihrem Gesuch, sobald es vorgebracht ist und sie dadurch eingeführt sind, nicht weiter die Rede ist), der verklärte Blick Jesu auf die zu seiner Verherrlichung bestimmte Sphäre. Er sieht in ihr schon über seinen Tod hinaus, gleichwohl konnte ihm die natürliche Empfindung des Todes hier, wo er ihm so nahe stund, nicht ganz fremd bleiben, die augenblickliche Bangigkeit, welche sich seiner Seele bemächtigt, hat hier dieselbe Bedeutung, wie bei den Synoptikern der Seelenkampf in Gethsemane, nur konnte dieser Scene hier, wo das *δοξάζεσθαι* sosehr

das Ueberwiegende ist, nicht dasselbe Gewicht gegeben werden. Sie wird daher nur in leichteren Umrissen, als eine momentane Veränderung der Gemüthsstimmung vor Augen gestellt, und dagegen um so grösserer Nachdruck auf die Erhörung des Gebets gelegt, in welchem Jesus auch bei den Synoptikern um die Abwendung dieser schweren Stunde bittet. Das die δόξα Vermittelnde, der Tod mit seinen Schrecknissen, tritt gegen die δόξα zurück, und um diese um so anschaulicher zu machen, erhalten hier die von den Synoptikern geschilderten, in unserm Evangelium aber bisher noch unerwähnt gelassenen Verklärungsscenen noch ihre Stelle. Es erfolgt eine Erscheinung, in welcher der Vater Jesum ebenso verherrlicht, wie nach den Synoptikern bei der Taufe, und auf dem Verklärungsberge, als Jesus gleichfalls schon im Begriff ist, seinem Leiden entgegenzusehen, durch eine vom Himmel ertönende, das göttliche Wohlgefallen über ihm aussprechende Stimme [1]). Es ist das Wohlgefallen Gottes über das schon vollbrachte und das noch zu vollbringende Werk. Wie schon das Bisherige die Verherrlichung des göttlichen Namens war, so sollte sein Tod nur ein Moment derselben Verherrlichung sein. Je übergreifender die Macht der Finsterniss ist, desto mehr muss dem Glauben zur objektiven Gewissheit werden, dass der Tod nur der Durchgangspunkt zur δόξα ist. Das Hauptmoment des ganzen Abschnitts ist die Spannung des Gegensatzes, in welchem der Tod und die δόξα, die Macht der Finsterniss und die Macht des Lichts einander gegenüberstehen.

Nun erst, nachdem die bevorstehende grosse Katastrophe auf diese Weise eingeleitet ist, schliesst der Evangelist den ganzen auf die öffentliche Thätigkeit Jesu sich beziehenden Abschnitt seiner evangelischen Geschichte vollends ab, indem er das Resultat hervorhebt, das alle jene σημεῖα, die der Hauptgegenstand der bisherigen Darstellung waren, und zu welchen zuletzt auch noch das grosse σημεῖον der Auferweckung des Lazarus hinzukam, hatten: es ist mit Einem Worte der Un-

---

1) Dass die Verklärungsscenen und die Scene in Gethsemane hier combinirt sind, zeigt besonders der Engel 12, 29. Es ist der Luk. 22, 43 zu seiner Stärkung vom Himmel gekommene Engel.

glaube der Juden, jener Unglaube, welchen wir bisher in seinen verschiedenen Gestalten hervortreten und zu seiner Spitze sich steigern sahen. Woher also der so entschiedene und so allgemeine Unglaube, welcher, wenn er auch nicht in Allen auf dieselbe positive Weise sich bethätigt, in Manchen sogar nur ein aus Menschenfurcht verläugneter Glaube ist, doch in Allen auf demselben Mangel der Liebe zum Göttlichen beruht (12, 42. 43)? Was so mächtig in die Geschichte eingreift, was eine so charakteristische Erscheinung eines ganzen Volkes ist, kann nichts Zufälliges sein, weil der Gegensatz der Principien, in welchen in der physischen und ethischen Welt Alles hineingestellt ist, so sehr es auch die freie That jedes Einzelnen sein mag, dass er gerade zu dem Einen oder dem Andern sich bestimmt, dieser allgemeine Gegensatz selbst eine göttliche Ordnung ist. Nur der Unglaube ist also das Resultat der ganzen Manifestation der δόξα Jesu, aber nichts desto weniger bleibt der ganze Inhalt seiner Lehre und Wirksamkeit in seiner objektiven Wahrheit und seiner absoluten Bedeutung stehen. Alles Heil, alle Gemeinschaft mit Gott wird nur durch ihn vermittelt. Wer an ihn glaubt, glaubt in ihm an den, der ihn gesendet hat, und wer ihn sieht, sieht den, der ihn gesendet hat. Er ist als das Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht in der Finsterniss bleibe. Und wer sein Wort hört, und nicht glaubt, ein solcher hat, weil er selbst nicht gekommen ist, die Welt zu richten, sondern zu beseligen, seine richtende Macht in dem von ihm gesprochenen Wort, das ihn richten wird am jüngsten Tag. Nur der Vater ist es, der in ihm und durch ihn spricht, und was er durch ihn spricht, ist das ewige Leben, es ist der immanente Inhalt seines Worts und des Glaubens an sein Wort. Um Jesum hier in seiner rein vermittelnden Thätigkeit, in welcher er für sich selbst nichts ist, sondern Alles nur der Vater in ihm ist, aufzufassen, wird auch das Richten nicht Jesu selbst zugeschrieben, sondern nur dem von ihm gesprochenen Wort, weil er es nicht von sich selbst spricht, sondern nur als das Organ des Vaters. Auf den Begriff des Logos geht also eigentlich der Evangelist wieder zurück: wie er an sich der Logos, so ist er auch in seinem

irdischen Wirken der Sprecher des Worts des Vaters. In diesem höchsten Begriff wird der ganze Inhalt der Lehre und Wirksamkeit Jesu zusammengefasst, aber nur der Evangelist ist es, welcher diese rekapitulirende Rede dem vom Schauplatz schon abgetretenen Jesus in den Mund legt, zum neuen Beweis, wie ihm die geschichtliche Erzählung (ἔκραξε λέγων V. 44. kann doch nur von einem besimmten Redeakt verstanden werden) eine blosse Form für seine Darstellung ist.

7. Die Reden Jesu an die Jünger und das hohepriesterliche Gebet. Kap. 13. 14. 15. 16. 17.

Zwischen den Moment, in welchem schon Alles zur letzten Entscheidung des Schicksals Jesu bereit ist, und seine Gefangennehmung schiebt der Evangelist eine Reihe von Reden Jesu an die Jünger ein, durch welche sich gleichfalls unser Evangelium von den synoptischen Evangelien, in welchen sich nur einzelne Aussprüche dieser Art finden, charakteristisch unterscheidet. Dass diese Reden, wie sie eine so bedeutende Stelle in dem Evangelium einnehmen, auch eine bestimmte Bedeutung haben müssen, zeigt schon der erste Blick auf sie; worin aber diese Bedeutung besteht, und wie sie in den Zusammenhang des Ganzen eingreifen, ist eine Frage, über welche die bisherigen Bearbeitungen des Evangeliums gleichfalls nur einen sehr ungenügenden Aufschluss geben. Auch diese Frage kann ja nur von der Betrachtung des Ganzen aus beantwortet werden.

Mit dem Unglauben der Juden hat sich Jesus zuvor im entschiedensten Gegensatz vollends auseinandergesetzt: das Resultat seines Lehrens und Wirkens ist ja: ὐκ ἐπίςευον εἰς αὐτόν, 12, 37. Und doch steht auf der andern Seite nicht minder fest, dass es ohne den Glauben an ihn kein ewiges Leben giebt. Es muss daher an ihn als den absoluten Gegenstand des Glaubens geglaubt werden, und nur unter Voraussetzung des Glaubens, der Anerkennung seiner messianischen Würde, ist die Verherrlichung möglich, die in ihrer objektiven Realität sein Bewusstsein so erfüllt, dass sein Tod selbst nur ein verschwindendes Moment seiner durch ihn erfolgenden δόξα ist. Wie kann aber der Unglaube der Welt zum Glauben der Welt wer-

den, wie kann der so schroffe Gegensatz vermittelt werden? Giebt es eine Vermittlung desselben, und eine solche muss es geben, so kann sie nur in den Jüngern liegen. Nur der Glaube der Jünger kann die Brücke vom Unglauben der Welt zum Glauben an ihn und zu seiner Verherrlichung sein. Hier also ist der Ort, wo die Bedeutung, welche die Jünger in dem Entwicklungsgange der messianischen Thätigkeit Jesu, als wesentliches Moment desselben, haben, in ihrem hellsten Lichte sich zeigt. Wie er sich daher vom Unglauben der Welt hinwegwendet, so wendet er sich mit aller Macht seiner Liebe zu den Jüngern, um durch den Akt der hingebendsten, von der reinsten Selbstverläugnung beseelten, Liebe, welchen er an ihnen vollzieht, sie an seine Person zu knüpfen und die Gesinnung in ihnen zu wecken, die allein die Befähigung für ihren Beruf sein konnte. Aber der Glaube der Jünger, an welchem dem Unglauben gegenüber der ganze erst in der Zukunft liegende Erfolg der Thätigkeit Jesu hängt, kann ja selbst nicht als ein schon stehendes Resultat vorausgesetzt werden. Wenn sie auch nur im Glauben in dieser Verbindung mit Jesu stehen können, so muss doch ihr Glaube erst befestigt und geläutert und mit seinem objektiven Inhalt erst erfüllt werden, um der wahre Glaube zu sein. Darum geht derselbe Process, in welchem die messianische Thätigkeit Jesu bisher an dem Unglauben der Juden ihren Verlauf genommen hat, nur in anderer Form, auf besserem Grunde und mit einem ganz andern Erfolg in dem engeren Kreise der Jünger fort. Es muss nicht blos der Verräther, in welchem der Fürst der Welt, das Princip der Finsterniss, selbst in die Mitte der Jünger eingegriffen hat, sich ausscheiden, es müssen auch so manche unlautere Elemente, die dem Glauben der Jünger noch anhängen, und ihn mit dem Unglauben noch in eine so nahe Berührung bringen, erst noch überwunden werden. Es handelt sich auch jetzt, wie in dem Verkehr Jesu mit den Juden, um dieselbe Aufgabe des Glaubens, wenn auch nicht auf sein Wort, doch um seiner Werke willen an ihn zu glauben (14, 11. vgl. 10, 38.); und die wiederholten Missverständnisse, welche auf der Seite der Jünger stattfinden, und es kaum begreifen lassen, wie die Jünger da-

mals noch auf einer so niedrigen Stufe der Erkenntniss und des Glaubens stehen konnten, zeigen deutlich, wie es dem Evangelisten hier darum zu thun ist, die Jünger als das Objekt der den wahren Glauben erst begründenden Thätigkeit Jesu darzustellen. Der Glaube selbst aber sollte in ihnen dazu begründet werden, dass durch ihren Glauben und ihre aus dem Glauben entspringende Wirksamkeit die Welt zum Glauben an Jesus gebracht würde. Darum kam es nun hauptsächlich darauf an, sie durch alles dasjenige, was der besondere Gegenstand der hier ausschliesslich auf sie gerichteten Thätigkeit Jesu ist, auf den Standpunkt zu erheben, auf welchem sie in demselben Verhältniss, in welchem Jesus selbst zu dem Vater stand, der ihn gesendet hatte, zu ihm als seine Apostel stehen sollten (17, 18. 13, 20. 14, 20.), und durch seine Vermittlung auch in demselben Verhältniss zu dem Vater, in welchem er zu ihm stund (14, 21. f. 13. 15, 16.), so dass der Vater durch sie ebenso verherrlicht wird, wie durch ihn selbst (14, 13. 15, 7.). Es musste daher in ihnen nicht blos das niederschlagende Gefühl des Verwaistseins nach seinem Tode (14, 18.) gehoben, sondern auch das Bewusstsein geweckt werden, dass sie, wenn sie auch nicht mehr auf dieselbe sichtbare Weise, wie bisher, mit ihm verbunden seien, doch als die von seinem Geiste erfüllten und durch ihn in alle Wahrheit geleiteten, in der innigsten und lebensvollsten Gemeinschaft mit ihm stehenden und alle Kraft ihres Wirkens nur von ihm, durch das Einssein mit ihm, als dem Princip ihres Seins und Lebens (15, 1. f.), erhaltenden Stellvertreter, in welchen er selbst als der nach seinem Tode wieder Kommende fortlebt, sein Werk fortsetzen. Nur in diesem Bewusstsein konnten sie mit seinem Sinne, mit derselben Liebe und Hingebung für seine Sache, mit welcher er vom Vater ausgegangen und zu ihm zurückgehend die Welt überwand, durch die Macht der Liebe vollbringen, was er ihnen auftrug. Es ist jedoch nicht einmal nöthig, die verschiedenen Momente des Inhalts der Reden Jesu an die Jünger, wie sie K. 14—16. zerstreut auseinanderliegen und in verschiedenen Wendungen wiederkehren, unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte zu stellen; der Evangelist selbst hat alles Vorangehende in dem feierlichen

Gebet zusammengefasst, mit welchem er den das Verhältniss Jesu zu seinen Jüngern betreffenden Abschnitt Kap. 17 schliesst. »Es ist gekommen die Stunde,« lässt er Jesum zum Vater beten, »verherrliche deinen Sohn, damit auch dein Sohn dich verherrliche.« Der ganze Gesichtspunkt, aus welchem dieses Gebet Jesu zum Vater aufzufassen ist, wird gleich von vorn herein schief aufgefasst, wenn man nicht als den unmittelbarsten Gegenstand der Bitte Jesu die Verherrlichung des Sohns betrachtet, wenn man das Hauptmoment der Verherrlichung des Sohns durch den Vater und des Vaters durch den Sohn nur in das Gegenseitige der Verherrlichung, und die Verherrlichung des Sohns selbst nur in die Enthüllung seiner *δόξα* durch die Rückkehr zum Vater in der Auferstehung vom Tode setzt. Verherrliche deinen Sohn, bittet Jesus vor Allem, und zwar (nur auf den ersten Hauptsatz kann die durch *καθὼς* ausgedrückte Adäquatheit des *δοξάζειν* bezogen werden) in Gemässheit der Macht, die du ihm über alles Fleisch gegeben hast. Weil du ihm an sich schon so viel gegeben, ihn zum geistigen Princip der Menschheit, die sich zu ihm als die *σὰρξ* zum *πνεῦμα* verhält, gemacht hast, so gieb ihm auch diess, dass er Allem, was du ihm gegeben hast, also der ganzen Menschheit, allen in der Menschheit begriffenen Subjekten, das ewige Leben giebt. Die Mittheilung des ewigen Lebens an die Menschheit ist aber nichts anders, als eben die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (wie *καθὼς ἔδωκας* — *σαρκὸς* die Motivirung des Hauptsatzes *δόξαζόν σε τὸν υἱὸν* ist, so ist der Satz: *ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας* — *αἰώνιον*, nur die nähere Bestimmung des Satzes: *ἵνα καὶ ὁ υἱός σε δοξάσῃ σε*). Ist aber, wie V. 3 gesagt wird, das ewige Leben diess, dass die Menschen den Einen wahren Gott und den, den er gesendet hat, Jesum Christum erkennen, so ist die nothwendige Voraussetzung der Verherrlichung des Vaters, oder die mit der Mittheilung des ewigen Lebens identische Verherrlichung des Vaters selbst, die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit (V. 3). Mitgetheilt aber wird dieses Bewusstsein durch Jesus; der ganze Zweck seiner Sendung in die Welt ist dadurch bezeichnet. Es ist somit deutlich zu sehen, dass sich die Verherrlichung des Sohns durch

den Vater zu der Verherrlichung des Vaters durch den Sohn ebenso verhält, wie die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit zu der Mittheilung des ewigen Lebens an sie, das Eine ist die Voraussetzung des Andern, dem *ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε* muss vorangehen das *δόξασόν σου τὸν υἱόν*. Verherrlicht wird also der Sohn durch den Vater, wenn die Erkenntniss des Einen wahren Gottes, und dessen, den er gesendet hat, das allgemeine Bewusstsein der Menschheit wird, und in demselben Verhältniss, in welchem diess geschieht, erfolgt die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn in der Mittheilung des ewigen Lebens an die Menschheit. Warum aber bezeichnet der Evangelist die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins an die Menschheit als die Verherrlichung Jesu, und warum lässt er Jesum diese seine Verherrlichung zum Gegenstand seines Gebets machen? Aus keinem andern Grunde, als nur desswegen, weil es sich in diesem ganzen Abschnitt (Kap. 17 wie Kap. 13—16) durchaus nur um die Jünger und um die Bestimmung, die sie als Apostel Jesu in der Welt erfüllen sollen, handelt. Von ihrer Thätigkeit und dem Erfolg derselben hängt die Verherrlichung Jesu und des Vaters ab, weil das ewige Leben, das im Glauben an Jesum der Welt zu Theil werden soll, ihr nur unter der Voraussetzung mitgetheilt werden kann, wenn die Menschen den Einen wahren Gott und den, den er gesendet hat, erkennen, diese Erkenntniss selbst aber nach dem Hingang Jesu nur durch die Thätigkeit der Apostel zum Bewusstsein der Menschen werden konnte. In diesem Zusammenhang der Gedanken sagt daher Jesus in seinem Gebet zum Vater V. 4 f., dass er den Vater auf der Erde verherrlicht, und das ihm gegebene Werk vollendet habe, d. h. dass er zur Mittheilung des ewigen Lebens an die Menschheit alles gethan habe, was von ihm in der Periode seiner irdischen Wirksamkeit geschehen konnte. Und nun solle ihn der Vater verherrlichen bei sich durch die Herrlichkeit, die er, ehe die Welt war, bei ihm gehabt habe, als der Logos, als das Princip des Lebens und Lichts für die Menschheit (der Satz: *τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον — παρὰ σοί,* entspricht ganz dem Satz: *καθὼς ἔδωκας — σαρκός* V. 2, er ist dieselbe Motivirung des *δόξασόν*

με), verherrlichen solle er ihn auf diese Weise, nämlich durch den Erfolg, mit welchem die Jünger dazu thätig sein werden, das wahre Gottesbewusstsein in der Menschheit zu erwecken, und den Glauben an ihn, als den Sohn Gottes, zu begründen. Auf die Jünger geht daher jetzt der Inhalt des Gebets unmittelbar über V. 6: »Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, welche du mir aus der Welt gegeben hast, d. h. den Jüngern, diese haben den Einen wahren Gott, und den du gesendet hast, durch mich kennen gelernt (V. 3); das wahre Gottesbewusstsein, dessen Mittheilung an die Menschheit das mir aufgetragene Werk ist, ist durch mich in ihnen gegründet worden; dein waren sie (nicht blos in dem Sinne, wie überhaupt die Menschen Gott gehören, sondern wegen der besondern Empfänglichkeit für das Göttliche, die sie vor andern auszeichnet; diese Empfänglichkeit führte sie zu Jesus, was hier ein Geben von Seiten Gottes heisst), und diesem Verhältniss gemäss haben sie auch dein Wort bewahrt und befolgt; so sind sie also die treuen Träger des durch mich der Menschheit mitzutheilenden Gottesbewusstseins. In diesem Bewusstsein haben sie jetzt erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, oder was ich als von dir gegeben kund gethan habe, von dir ist, weil ich die Worte, die du mir gegeben, ihnen gegeben habe, und sie haben sie angenommen und wahrhaft erkannt, dass ich von dir ausgegangen, und geglaubt, dass du mich gesendet hast. Ich bitte für sie, nicht für die Welt (weil hier nur die Jünger, nicht die Welt der unmittelbare Gegenstand der Fürbitte sein sollen, alles sich nur auf die Jünger bezieht), für die bitte ich, die du mir gegeben hast, weil sie dein sind. Wie überhaupt das Meinige dein, und das Deinige mein ist, so bin ich in den Jüngern, welche dein sind, schon verherrlicht, dadurch, dass sie an mich glauben, und da sie, während ich die Welt verlasse und zu dir gehe, in der Welt bleiben, so kommt nun um so mehr darauf an, dass sie, was der Gegenstand meiner Fürbitte für sie ist, von dir bewahrt werden. Bewahre sie als der Heilige in der unheiligen Welt, in der Erkenntniss und dem Bekenntniss des Namens, dessen Offenbarung der mir von dir gegebene Beruf ist, damit sie Eins seien wie wir.« Je mehr das

durch Jesus mitgetheilte Gottesbewusstsein ihr eigenes Bewusstsein wird, desto mehr sind sie durch dieses Bewusstsein als ein gemeinsames unter sich verbunden, und desto mehr spiegelt sich in ihnen das Verhältniss ab, in welchem Jesus selbst als der Offenbarer des göttlichen Wesens zum Vater steht. »Als ich mit ihnen in der Welt war, bewahrte ich sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, habe ich erhalten, und keiner von ihnen gieng verloren, ausser der Sohn des Verderbens, damit die Schrift erfüllt würde. Nun aber komme ich zu dir und spreche diess in der Welt, damit dieselbe freudige Erhebung des Geistes, die ich habe, auch ihnen zu Theil werde. Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt hasst sie, weil sie nicht aus der Welt sind, wie ich nicht aus der Welt bin. Nicht bitte ich, dass du sie aus der Welt hinwegnimmst, sondern vor dem Bösen bewahrst. Aus der Welt sind sie nicht, wie ich nicht aus der Welt bin. Heilige sie in deiner Wahrheit, dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, habe auch ich sie in ihrer Berufung zum Apostelamt, welche auch schon ihre Aussendung ist, in die Welt ausgesandt, und ich heilige mich für sie durch meinen Tod, damit sie durch die ganze Bedeutung desselben geheiligt, um so fester in der Wahrheit bleiben.« Nun erst, nachdem über die Jünger, als den eigentlichen Gegenstand des Gebets gesagt ist, was zu sagen war, erweitert sich die Fürbitte von den Jüngern auf die, die aus der Welt durch sie zum Glauben gebracht werden sollten, weil ja die Jünger selbst nur um des Glaubens der Welt willen Gegenstand dieser Fürbitte sind, oder der letzte und höchste Endzweck die Verherrlichung des Vaters durch die Mittheilung des ewigen Lebens an die Welt ist. Darum also bittet er nicht blos für die Jünger, sondern auch für die durch ihr Wort an ihn Glaubenden, damit alle Eins seien, wie der Vater in ihm und er in dem Vater, damit auch sie in ihnen Eins seien, und die Welt glaube, dass er ihn gesandt habe. Die Einheit der Glaubigen wird dadurch vollendet, dass ihnen auch die Herrlichkeit Christi mitgetheilt wird. »Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, »sagt Jesus V. 22«, habe ich ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie wir Eins sind, ich in ihnen,

und du in mir, damit sie vollendet sind zur Einheit, und damit die Welt erkenne, dass du mich gesendet hast, und sie geliebt hast, wie mich. Vater, die du mir gegeben hast, ich will, dass, wo ich bin, auch sie mit mir seien, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich vor der Grundlegung der Welt geliebt hast.« Die Herrlichkeit, von welcher hier Jesus spricht, kann keine andere sein, als dieselbe, von welcher V. 5 die Rede ist, d. h. die *ἐξουσία πάσης σαρκὸς*, wie sie V. 2 näher bezeichnet ist [1]). Sie ist nur in der Form, in welcher hier von ihr die Rede ist, als ein persönliches Haben und Bekommen dargestellt, an sich kann unter ihr nur das verstanden werden, was Jesus in seiner Identität mit dem Logos, als das in der Menschheit sich verwirklichende Princip des Lebens und Lichts ist. Diese Herrlichkeit wird also den Glaubigen gegeben, wenn sich das göttliche Princip in ihnen als das wirksam erweist, was es an sich ist. Da aber die Glaubigen, welche hier das Subjekt der Rede sind, noch nicht wirklich existiren, sondern durch die Thätigkeit der Jünger erst zum Glauben gebracht werden sollen, so kann *δέδωκα* nur von dem Princip verstanden werden, das sich in ihnen erst verwirklichen soll. Sie schauen diese Herrlichkeit, sehen sie in der Wirklichkeit vor sich, wenn in ihnen durch die Mittheilung des wahren Gottesbewusstseins und des dadurch bedingten ewigen Lebens, wodurch sie mit Jesu und dem Vater so Eins geworden sind, wie er mit dem Vater Eins ist, das göttliche Princip sich als das realisirt hat, was es an sich ist. Eben darin besteht die Verherrlichung des Vaters, die der Endzweck und das Ziel der Verherrlichung Jesu durch die Jünger ist. Von diesem äussersten Ziel wendet sich die Fürbitte Jesu zum

---

1) Die Beziehung der *δόξα* auf die *ἐξουσία πάσης σαρκὸς* darf V. 22 f. so wenig als V. 5 übersehen werden. Versteht man unter der *δόξα* nur die Seligkeit, welche Jesus als der Logos bei dem Vater vor der Welt gehabt hatte, wie von den Erklärern gewöhnlich geschieht, so ist dadurch sowohl die Idee des Logos selbst, auf welche die *ἐξουσία πάσης σαρκὸς* deutlich genug zurückweist, als auch die wesentliche Beziehung des ganzen Inhalts der Fürbitte auf die Idee des Logos höchst ungenügend aufgefasst.

Schlusse wieder zu den Jüngern als ihrem eigentlichen Gegenstande zurück in den alles zusammenfassenden Worten: »Gerechter Vater (gerecht wird Gott genannt, sofern er in dieser Vollendung des ganzen, von ihm geordneten Werks alles in das der Idee seines Wesens adäquate Verhältniss setzt), die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt und diese haben erkannt, dass du mich gesendet hast, und ich habe ihnen deinen Namen kund gethan und werde ihn ihnen kund thun, damit die Liebe, mit welcher du mich geliebt hast, in ihnen sei, wie ich in ihnen.« So schliesst sich der ganze Inhalt der Reden Jesu und des Gebets, in welchem alles seine höchste Spitze hat, zur schönen, in sich vollendeten Einheit zusammen. Auf keinem Punkte des Evangeliums legt sich die Entwicklung des Werkes Jesu, wie sie in der Idee des Logos ihre alles zusammenfassende und bestimmende Einheit hat, in dem Zusammenhang ihrer einzelnen Momente so klar und anschaulich dar.

8. Die Geschichte des Leidens und Todes Jesu.
Kap. 18. 19.

In den Reden Kap. 14—17, deren Grundidee in dem Worte V. 16, 33: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον ausgesprochen ist, mit welchem der Uebergang zu dem ganz aus diesem hohen Bewusstsein hervorgegangenen hohenpriesterlichen Gebet gemacht wird, hat sich Jesus schon zu der überirdischen Herrlichkeit aufgeschwungen, zu welcher er aus seinem irdischen Sein zurückgehen sollte. Der äussere Verlauf dieses δοξάζεσθαι aber, aus dessen Gesichtspunkt der Evangelist den Tod Jesu von Anfang an betrachtet, ist die Geschichte seines Leidens und Todes, in welchem der Unglaube der Juden zwar seinen höchsten Sieg über ihn errang, aber auch einen Sieg, welcher in seinem höchsten Moment von selbst in sein Gegentheil umschlug.

In keinem Theil der evangelischen Geschichte tritt das johanneïsche Evangelium so nahe mit den synoptischen zusammen, wie in der Leidensgeschichte, nirgends scheint es daher leichter und einfacher, die beiderseitigen Berichte dadurch auszugleichen, dass man in dem einen die Ergänzung des andern sieht. Somit wäre hier auch, könnte es scheinen, für den Zweck unserer

Untersuchung nichts weiter zu suchen, und wenn auch das Bisherige aus dem bisher entwickelten Gesichtspunkt aufzufassen wäre, so würde doch das Evangelium hier wenigstens in einen einfachen historischen Bericht übergehen, aus welchem vielleicht sogar auf den gleichen Charakter des vorangehenden Theils zurückgeschlossen werden kann. Allein so verhält es sich nicht, bei näherer Betrachtung zeigt sich auch hier wieder ein eigenthümliches Interesse, das sich nur aus derselben, das Ganze beherrschenden Grundidee erklären lässt.

Die Gefangennehmung, Verurtheilung und Hinrichtung Jesu ist das Werk des jüdischen Unglaubens. aber auch die heidnische Welt wirkte dazu mit, da die Verurtheilung zum Tode nur durch das von dem römischen Prokurator gesprochene Urtheil, und die Vollziehung desselben nur durch römische Soldaten in der durch die römische Sitte bestimmten Form erfolgen konnte. Je thätiger der römische Prokurator dabei mitwirkte, je bereitwilliger er dem von den Juden an ihn gemachten Ansinnen entgegenkam, in desto höherem Grade theilt die heidnische Welt mit der jüdischen die Schuld des Todes Jesu, je weniger aber diess der Fall war, desto mehr fiel, wenn auch die Vollziehung des Urtheils ganz den Charakter einer römischen Todesstrafe an sich trug, alle Schuld auf die Juden zurück, die Häupter des Volks, die die eigentlichen Urheber der That waren, und durch kein anderes Motiv dazu bestimmt wurden, als durch ihren Unglauben: Ist nun schon aus der synoptischen Darstellung deutlich genug zu ersehen, dass Pilatus in der von ihm offen bekannten Ueberzeugung von der Unschuld Jesu ihn freigesprochen und freigelassen haben würde, wenn er nur frei für sich selbst hätte handeln können, wenn die Leidenschaft der Juden keinen so überwiegenden Einfluss auf ihn erhalten hätte, so tritt diese Seite der Sache bei unserem Evangelisten noch weit stärker und entschiedener hervor. In einer Reihe von Zügen giebt Pilatus immer wieder die Absicht kund, es wenigstens nicht zu dem Aeussersten, worauf die Juden drangen, kommen zu lassen, und als er zuletzt ihrem ungestümmen Verlangen nicht weiter zu widerstehen vermochte, erscheint er als das blosse Werkzeug, dessen sich ihr Unglaube und Hass be-

diente, um sein letztes Ziel zu erreichen. So ist also der Tod Jesu einzig nur das Werk der Juden, auf sie allein fällt die Schuld desselben, und diese Schuld erscheint nur um so grösser, je grössere Mühe es kostete, den Widerstand zu überwinden, welchen selbst der von der Unschuld Jesu überzeugte Heide den Juden entgegensetzte.

Schon in der ersten Verhandlung zwischen Pilatus und Jesus (18, 33 f.) lässt der Evangelist den Pilatus es unumwunden aussprechen, dass er nur durch die Juden, nicht im römischen, sondern nur im jüdischen Interesse, in diese Sache hineingezogen sei, die er ja auch gleich anfangs V. 31 als eine nicht vor sein Forum gehörende, somit auch nichts Todeswürdiges betreffende völlig von sich hatte zurückweisen wollen. Wie bei den Synoptikern fragt auch hier Pilatus vor allem Jesum: ob er der König der Juden sei? aber nur bei unserem Evangelisten antwortet Jesus mit der Gegenfrage: ob er diess von sich selbst sage, oder ob andere es ihm über ihn gesagt haben, worauf Pilatus erwiedert: bin ich ein Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir übergeben, was hast du gethan? Die Gegenfrage Jesu hat nicht, wie man sie gewöhnlich nimmt, den Zweck zu erfahren, in welchem, ob römisch-politischen oder jüdisch-theokratischen Sinne Pilatus den Ausdruck »König der Juden« nehme, auch nicht, wie De Wette meint, zu wissen, ob Pilatus selbst von sich aus politischen Verdacht gegen ihn hege, wozu die Antwort des Pilatus gar nicht passen würde, sondern es soll damit überhaupt gesagt werden: Wie kommst du auf diese Vorstellung, dass ich ein König der Juden sei, hast du sie von dir selbst, oder von Andern? worauf Pilatus, um die ganze Sache von sich auf die Juden zurückzuschieben, und sich im Gegensatz gegen das Interesse, das sie für die Juden hatte, so indifferent als möglich zu zeigen, erwiedert: Was geht mich als Heiden die jüdische Messiasvorstellung an, nur die Juden sind es, die mich veranlassen, dich so zu fragen, sage, wie es sich auch mit dem Judenkönig verhalten mag, was hast du gethan? Als Jesus sich zwar als König bekannte, aber nur als einen solchen, welcher für das Reich der Wahrheit zu wirken in die Welt gekommen sei, giebt Pilatus

hierauf sogleich eine so offene und entschiedene Erklärung über die Unschuld Jesu, dass man sogar geneigt sein muss, selbst das gewöhnlich nur als Ausdruck des leichtfertigsten Spottes, oder des kältesten Indifferentismus genommene Wort: Was ist Wahrheit? eher in dem entgegengesetzten Sinne zu nehmen: Wie kann man aus der Wahrheit ein Verbrechen machen, wie kann man sie, wenn doch ihre Erforschung etwas so Schwieriges hat, wenn über die Frage: was ist Wahrheit? eine so grosse Verschiedenheit der Meinungen herrscht, zum Gegenstand einer gerichtlichen Anklage auf Leben und Tod machen? Warum soll der Evangelist nicht diesen Sinn mit dem Worte des Pilatus verbunden haben, wenn es doch mit der Stellung, welche er dem Pilatus den Juden gegenüber giebt, sehr gut zusammenstimmt, während die andere Deutung, Pilatus habe spöttisch nur sagen wollen: Wahrheit ist ein leeres Wort! nur auf dem allgemeinen Vorurtheil gegen den heidnischen Pilatus beruht, das jedoch der Evangelist selbst nicht theilt.

Das Misslingen des ersten Versuchs, Jesum zu retten, hielt den römischen Landpfleger nicht ab, einen zweiten zu machen. Er nahm Jesum und liess ihn geisseln (19, 1). Wozu diess? Auch die Synoptiker Matth. 27, 26. und Mark. 15, 15 erwähnen eine Geisselung. Liest man aber bei diesen, dass Pilatus *Ἰησοῦν φραγγελλώσας παρέδωκεν, ἵνα σταυρωθῇ*, so kann man nur an die römische Sitte denken, der Vollziehung der Todesstrafe, dem *securi percutere*, das *virgis caedere* vorangeben zu lassen. Eine solche Geisselung war ja, wie man weiss, nach römischer Sitte, auch bei der Kreuzigung nicht ungewöhnlich, an eine solche Geisselung kann aber hier bei unserem Evangelisten nicht gedacht werden, da ja Pilatus auch nachher noch keineswegs geneigt ist, dem Ansinnen der Juden nachzugeben. Nach Lukas 23, 16 verhielt es sich wieder anders mit der Geisselung. Nachdem Herodes Jesum wieder an Pilatus zurückgesandt hatte, machte Pilatus dem Volk wiederholt den Vorschlag, er wolle Jesum züchtigen, d. h. geisseln lassen und dann losgeben. Zu dieser Geisselung kann es aber nicht gekommen sein, da das Volk auf die Kreuzigung drang, und Pilatus nun seiner Forderung nachgab. Von der mit der Kreuzigung verbundenen Geis-

selung schweigt dagegen Lukas ebenso wie unser Evangelist, zum deutlichen Beweis, dass die sämmtlichen Evangelisten nur von Einer Geisselung reden wollen und nur in der Bedeutung, die sie gehabt haben soll, differiren. Erwägt man nun das Verhältniss der johanneïschen Darstellung zu den beiden Berichten der Synoptiker, so kann man sich die Sache kaum anders denken als so, dass unser Evangelist die von Pilatus nach Lukas blos vorgeschlagene, aber nicht vollzogene Geisselung wirklich vollzogen werden lässt, und man kann daher auch bei dieser Geisselung keine andere Absicht voraussetzen, als die von Lukas angegebene, durch das kleinere Uebel das grössere abzuwenden, der Erbitterung des Volks diese Satisfaktion zu geben, damit es kein grösseres Opfer verlange. Ist es gewiss gegen alle Wahrscheinlichkeit, eine doppelte Geisselung als wirklich geschehen vorauszusetzen, da nicht nur jeder der Evangelisten nur von Einer spricht, sondern auch Lukas so deutlich zeigt, wie schon in der traditionellen Darstellung die eine Form der Geisselung in die andere überzugehen im Begriffe war, so kann auch kein Zweifel darüber sein, welche der beiden Geisselungen als die allein wirklich geschehene anzusehen ist. Die andere Geisselung, welche neben der von den Synoptikern einfach berichteten stattgefunden haben soll, hängt mit dem Interesse, welches der Evangelist hier hat, den Pilatus zum Vertheidiger der Unschuld Jesu gegen die Anklage der Juden zu machen, so sichtbar zusammen, dass sie nur aus ihm hervorgegangen sein kann, sie ist somit, indem der Evangelist über Lukas noch hinausgeht, und zum wirklichen Faktum werden lässt, wovon jener blos hypothetisch spricht, selbst ein neuer Beweis des besondern Interesses, das seiner ganzen Darstellung zu Grunde liegt. Nur aus Theilnahme an Jesu liess also Pilatus Jesum geisseln, auch die damit verbundenen Misshandlungen, welche er durch die Soldaten geschehen liess, können nur dieselbe gutgemeinte Absicht gehabt haben, welche in dem Ausspruch: *ἰδὲ ὁ ἄνθρωπος* sich unmittelbarer ausspricht. Denn welchen andern Sinn können diese Worte dem ganzen Zusammenhang nach haben, als nur diesen: Wie kann ein so zum Gegenstand der Misshandlung und Verspottung gewordener

Mensch sosehr der Gegenstand eures Hasses und eurer Erbitterung sein, dass ihr ihn auch noch hinrichten lassen wollt? Nimmt man die Worte freilich nur so, wie sie NEANDER und Andere nehmen: Ist der ein solcher, von dem es sich glauben lässt, dass er sich zum Könige aufwerfen wollte? so sieht man ja gar nicht, warum diess so unglaublich, ein so groser Widerspruch sein soll. Nicht davon will Pilatus die Juden überzeugen, dass Jesus die Beschuldigung nicht verdiene, die sie ihm machen, diess lässt er, wie zuvor schon, auf sich beruhen, nur an ihr Gefühl will er sich wenden, an ihr Mitleid appelliren, dass sie mit so Vielem, was schon an Jesu geschehen war, sich zufrieden geben sollen, und als auch diess fehlschlägt, giebt er mit der Versicherung, dass er in keinem Falle mit der Kreuzigung zu thun haben wolle, dass sie, wenn sie glauben es thun zu können, auf ihre Verantwortung es für sich thun mögen, zum drittenmal die entschiedene Erklärung, dass er keine Schuld an ihm finde 19, 6.

So wenig hatten also bisher die Juden bei Pilatus auszurichten vermocht, darum schlagen sie jetzt einen neuen Weg ein, um ihren Zweck zu erreichen. Sie kommen nun mit der schon früher 5, 18. 10. 33 gegen Jesum erhobenen Beschuldigung. Auch bei Matth. 20, 63. Luk. 22, 70 ist der Begriff des *υἱὸς τῦ θεῦ* Gegenstand einer gerichtlichen Frage und Anklage, aber bei diesen beiden Evangelisten wird der Begriff des *υἱὸς τῦ θεῦ* mit dem Begriff des *Χριςὸς* oder Messias als gleichbedeutend zusammengenommen, so dass *βασιλεὺς τῶν Ἰυδαίων* nur als der für den Römer verständlichere Ausdruck zur Bezeichnung des *Χριςὸς* oder *υἱὸς τῦ θεῦ* erscheint. Bei unserm Evangelisten aber bilden die beiden Begriffe *βασιλεὺς τῶν Ἰυδαίων* und *υἱὸς τῦ θεῦ* zwei ganz verschiedene Momente der Anklage, indem die Juden, was sie durch die erstere Anklage nicht erreichten, nur um so gewisser durch die zweite noch schwerere zu erreichen hofften. Es ist also hier der *υἱὸς τῦ θεῦ* nicht als Messias genommen, sondern im Sinn jener Gleichheit mit Gott, welche Jesus bei unserm Evangelisten, aber auch nur bei diesem und im offenbaren Zusammenhang mit seiner Logos-Idee, ausspricht. Dem gewöhnlichen Bewusst-

sein der Juden konnte die Trennung der beiden Begriffe nicht ebenso nahe liegen. Indem nun aber, dieser Darstellung zufolge, die Juden mit dem Begriffe des υἱὸς τοῦ θεοῦ ihre religiöse Autonomie in Anspruch nehmen, wollen sie ebendamit einen neuen noch stärkern Nöthigungsgrund gegen Pilatus gebrauchen, wie wenn sie sagen wollten: Wenn auch die Ansicht darüber, wie weit Jesus als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων den Tod verdient habe, verschieden sei und sie Pilatus nicht zwingen können, Jesum als βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, wobei das Politische mehr oder minder in Betracht komme zu verurtheilen, so habe er doch kein Recht, ihnen darin zu widersprechen, dass Jesus als υἱὸς τοῦ θεοῦ, indem er sich dadurch Gott selbst gleichgestellt habe, den Tod verdiene. Hierin seien sie vollkommen in ihrem Recht, denn diess sei eine rein religiöse Frage, die nur nach ihrem Gesetz zu entscheiden sei. Verdiene also Jesus aus diesem Grunde den Tod, so dürfe er die Vollziehung des Todesurtheils nicht verweigern. So wichtig diese neue Instanz zu sein schien, so hatte sie doch — so schwer war es für die Juden, ihre Absicht bei Pilatus endlich doch noch durchzusetzen — die gerade entgegengesetzte Wirkung. Als Pilatus von einem υἱὸς θεοῦ reden hörte, gerieth er noch mehr in Furcht, und hatte noch grösseres Bedenken, Jesum dem Tode preiszugeben. Er fragt Jesum, woher er sei, d. h. ob göttlicher oder menschlicher Abkunft? Darauf giebt Jesus keine Antwort, wie er auch Matth. 26, 62 zuerst schweigt. Das Schweigen ist aber nur die Veranlassung der näher zur Sache gehörenden Erklärung: Du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben herab gegeben wäre, eine solche Macht über mich zu haben. Aber ebendesswegen, weil die Macht, die du hast, als eine von Gott dir übertragene und anvertraute anzusehen ist, versündigt sich der, der mich dir übergeben hat, und diese von Gott gegebene Macht zu einem Mittel seiner Selbstsucht und Leidenschaft machen will, um so schwerer. Hierin liegt indirekt eine Antwort auf die Frage, ob Jesus Gottes Sohn sei: wenn auch Jesus diese Frage nicht unmittelbar bejaht, so sagt er doch, dass er ein solcher sei, welchem ohne höhere Zulassung nichts geschehen könne. Wichtiger aber ist, was über das

Verhältniss des Pilatus zu den Juden gesagt wird. Wenn der eine Sünde begeht, welcher einen Andern zu seinem Werkzeug für eine solche That machen will, so theilt auch der, der sich als Werkzeug gebrauchen lässt, eine solche Sünde. Hiemit ist dem Pilatus der nöthige Wink gegeben. Es ist ja seine Macht, die ihm gegebene Macht, von welcher die Juden einen solchen Gebrauch machen wollen; lässt er es also geschehen, so macht er ihre Sache zu seiner eigenen, und eben damit auch ihre Sünde zu seiner eigenen. Indem aber nur von der Schuld die Rede ist, welche die Juden durch den Gebrauch, den sie von seiner Macht machen, sich zuziehen, ist Pilatus, falls er einen solchen Gebrauch von seiner Macht machen lässt, als blosses Werkzeug der Juden dargestellt, womit alles gesagt ist, was hier gesagt werden kann [1]).

---

1) Diese Stelle 19, 12 ist ein merkwürdiger Beweis davon, wie schief und verkehrt noch immer so viele selbst der wichtigeren Stellen des N. T. aufgefasst werden, so oft sie auch schon durch die Hände der zahllosen Interpreten gegangen sind. Noch jetzt erklärt sie Lücke so: »Von den Juden sage Pilatus, sie haben daran, dass er in des Pilatus Gewalt sei, grössere Sünde als Pilatus. Dieser handelte nämlich als Werkzeug der höhern Macht und Fügung. Darum, διὰ τȢτο, ist er, obwohl nicht ohne Schuld in diesem Process, doch nicht so schuldig als die, welche den Process der Ungerechtigkeit angefangen haben.« Ich frage, welcher logische Zusammenhang ist diess: weil Pilatus als Werkzeug der höhern Macht und Fügung handelt, desswegen haben die Juden grössere Schuld? Ist Pilatus desswegen nur Werkzeug, weil ihm die Macht über Jesus von oben gegeben ist, so sind ja auch die Juden selbst nur ein solches Werkzeug, und die Vergleichung des Pilatus und der Juden in Ansehung der grössern und geringern Schuld müsste ganz anders gefasst sein. Auch De Wette sagt über das, wie er selbst bemerkt, von den Auslegern theils vernachlässigte theils gemisshandelte διὰ τȢτο u. s. w. nur Unklares. Was Lücke mit grösster Entschiedenheit sagt: kurz, jede Auslegung des διὰ τȢτο ist falsch, welche nicht davon ausgeht, dass in dem δεδ. ἀν. der Grund liegt, warum Pilatus geringere, die Juden grössere Schuld haben, ist gerade das Falsche, nämlich eben diess, dass man meint, die grössere Schuld der Juden werde mit der geringern des Pilatus verglichen. Es ist nur von der Schuld der Juden die Rede und diese wird eine grössere genannt,

Endlich als auch dieser Versuch nur die entgegengesetzte Wirkung gehabt hatte, dass Pilatus Jesum auf's neue loszulassen suchte, griffen sie zum letzten Mittel, und hielten ihm die Ungnade des Kaisers vor, wenn er einen solchen Aufrührer freilassen würde. Dieses Wort verfehlte die gewünschte Wirkung nicht, der Widerstand des Pilatus lässt nach, er setzt sich zu Gericht, um die sechste Stunde. Sechs Stunden also (man vgl. 18, 28 *ἦν δὲ πρωΐα*) hatte er sich gesträubt, bis er endlich so weit gebracht war, und selbst jetzt will er eigentlich noch nicht nachgeben, sein zu Gericht Sitzen soll zunächst nur eine die Juden zum Gegentheil bestimmende Formalität sein. Noch vom Richterstuhl herab stellt er den Juden vor: bedenket es noch einmal, es ist ja euer König, könnet ihr es denn wirklich über das Herz bringen, dass ich eurem Willen gemäss euren König kreuzige [1])? Noch jetzt hat also selbst das Wort vom Kaiser den Pilatus noch nicht zum Entschluss vermocht,

---

διὰ τοῦτο, weil sie die Macht des Pilatus als eine ihm von oben gegebene für ihre Zwecke gebrauchen wollten. Ihre Schuld wäre also nicht so gross, als sie es jetzt ist, wenn die Macht des Pilatus nicht als eine ihm von Gott gegebene anzusehen wäre. Die Schuld der Juden wird nur mit sich selbst verglichen. Diess ist die einfache Erklärung der noch von den neuesten Auslegern völlig missverstandenen Stelle, welchen übrigens Calvin, wenn er sich nur etwas deutlicher ausgedrückt hätte, leicht auf den richtigen Weg hätte helfen können. Calvin bemerkt zu *διὰ τοῦτο*: *Ego hac circumstantia gravius et minus excusabile esse eorum crimen existimo, quia imperium divinitus constitutum suae libidini servire cogunt. Magnum enim sacrilegium est, sancta Dei ordinatione ad quodvis nefas abuti. — Caeterum non amplificat illorum crimen, ut Pilatum sublevet, neque enim hunc cum illis comparat, quin potius eodem reatu simul omnes constringit, quia sanctam potestatem pariter contaminant. Hoc tantum est discrimen, quod directe petit Judaeos: Pilatum vero, qui obsequitur eorum libidini, oblique taxat.*

1) Nur so können die Worte: *ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν* 19, 14 genommen werden. Auch De Wette sieht in dieser Rede noch ein schwaches Widerstreben des Pilatus und Lücke bemerkt, offenbar haben die Juden erst durch das V. 13 Gesagte den Pilatus bestimmt, ihnen den Unschuldigen zu übergeben. Auch diese Interpreten lassen demnach den Pilatus noch auf dem Richterstuhl schwanken.

in die Kreuzigung Jesu einzuwilligen, aber es ist nun doch zur verhängnissvollen Stunde der Richterstuhl bestiegen, und kein Ausweg mehr vorhanden, gegen das drängende Ungestümm des Volkes, die Verurtheilung zu verhindern.

Wie lässt sich in der ganzen Reihe dieser Verhandlungen zwischen Pilatus und den Juden das überall so sichtbar hervortretende Interesse des Pilatus verkennen, Jesum zu retten, ihn so lange als möglich, bis zu dem äussersten Punkt, auf welchem kein weiterer Widerstand möglich ist, weil ja doch endlich geschehen muss, was wirklich geschehen ist, dem Hasse des seinen Tod verlangenden Volkes zu entziehen? Bedenkt man nun aber, dass diese ganze Darstellung nur unserm Evangelisten eigenthümlich ist, bedenkt man die grosse innere Unwahrscheinlichkeit der Sache, dass eine römische Magistratsperson, wenn sie in so hohem Grade von der Unschuld eines Angeklagten überzeugt war, wie Pilatus von der Unschuld Jesu nach der johanneïschen Darstellung, einen römischen Richterstuhl nur dazu bestiegen haben soll, um ohne irgend eine vorangehende Untersuchung der Anklage nach römischen Rechtsformen ein mit ihrer Ueberzeugung streitendes Todesurtheil gerade so auszusprechen, wie es eine aufgeregte, einem Römer verächtlich genug erscheinende, Volksmasse mit allem Trotze von ihr zu haben wünschte, was lässt sich anders denken, als dass das von Pilatus an den Tag gelegte Interesse für Jesus nur ein ihm von dem Evangelisten geliehenes ist? Nur aus dem Interesse des Evangelisten ist diese ganze Handlungsweise des Pilatus hervorgegangen, um von ihm, dem Vollzieher der Todesstrafe, alle Schuld auf die Juden, die eigentlichen Urheber des Todes Jesu, zurückzuwälzen, um an dem langen beharrlichen Widerstreben des Heiden den blutgierigen Hass des jüdischen Volkes in seiner ganzen Grösse hervortreten zu lassen, und so auch diese letzte Entscheidung des Schicksals Jesu unter den Gesichtspunkt derselben Hauptidee zu stellen, von welcher seine ganze Darstellung beherrscht ist. Auf die Juden allein fällt also alle Schuld des Todes Jesu, ihr Werk ist er allein, nur gezwungen und überwältigt hat Pilatus ihnen nachgegeben, kann er doch selbst, nachdem schon alles geschehen ist, in der

barschen Antwort, mit welcher er die Beschwerde der Juden über die Inschrift am Kreutz, welche sie nach unserm Evangelisten nicht ohne Grund im Sinne einer Ironie nehmen zu müssen glauben, zurückweist, »was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben,« wie es scheint, seinen Aerger und Verdruss über die von den Juden ihm abgenöthigte Hinrichtung Jesu nicht verbergen.

Es bestätigt sich uns demnach auch hier die schon so oft gemachte Bemerkung, dass, je grösser die Differenzen der johanneïschen und der synoptischen Darstellung sind, um so sichtbarer auch das eigenthümliche Interesse ist, das unsern Evangelisten bei seiner Darstellung leitet. Nur in der allgemeinen Idee, unter deren Gesichtspunkt das Evangelium zu stellen ist, können sowohl die Eigenthümlichkeiten als die Schwierigkeiten desselben ihre Erklärung finden. Gerade an den schwierigsten Stellen, bei welchen, wer nur am Einzelnen hängen bleibt, und darüber nicht hinaussieht, sehr natürlich auch keinen Ausweg zu finden weiss, muss sich die allgemeine Voraussetzung, von welcher die Erklärung ausgeht, am meisten bewähren. Eine Stelle dieser Art, jedenfalls aber eine Stelle, an welcher sich die Ausleger schon lange genug abgemüht haben, ohne es auch nur zu einer wenigstens wahrscheinlichen Meinung über sie zu bringen, ist 19, 35—37, welche hier allein uns noch näher angehen kann, da hier nicht der Ort ist, die weiteren Differenzen zwischen unserm Evangelium und den synoptischen zu erörtern. Je nachdrücklicher aber der Evangelist hier bezeugt, gesehen zu haben, wie aus der von der Lanze durchstochenen Seite Jesu sogleich Blut und Wasser ausfloss, je feierlicher er die Wahrheit seines Zeugnisses bekräftigt, je grösseres Gewicht er der Wahrheit seines Zeugnisses für den Glauben seiner Leser beilegt, je augenscheinlicher er in der Durchstechung der Seite und dem Ausfliessen von Blut und Wasser die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen sieht, eine um so nähere Beziehung muss die ganze Stelle auf den Hauptzweck des Evangeliums haben. Wie verhält es sich nun mit dieser Stelle? Es kann auch hier nicht anders sein, als dass die Zähigkeit, mit welcher die Ausleger von der Voraus-

setzung nicht hinwegkommen können, dass alles und jedes in unserm Evangelium im buchstäblichen materiellen Sinne historisch wahr sein müsse, und nur von äusserlich geschehenen Fakten verstanden werden könne, ihnen den richtigen Gesichtspunkt verrückt hat.

Als eine reine Unmöglichkeit darf es mit Recht nach dem Urtheil aller Sachkundigen angesehen werden, dass aus dem durchstochenen Leibe eines Gestorbenen Blut und Wasser, und noch überdiess in bemerkbarer Sonderung, ausgeflossen ist. Um so weniger lässt sich daher auch schon aus diesem Grunde annehmen, dass sich der Evangelist auf das aus der Seite Jesu ausgeflossene Blut und Wasser, als auf einen Beweis für die Realität seines Todes berufen wollte. Wozu hätte er auch diess thun sollen? Was STRAUSS bemerkt [1]), der Mangel einer geschichtlichen Spur, dass schon zur Zeit der Abfassung des johanneïschen Evangeliums der Verdacht eines Scheintodes Jesu rege gewesen, beweise bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten, die uns über jene Zeit zu Gebot stehen, nicht, dass ein so nahe liegender Verdacht nicht wirklich in dem Kreise, in welchem das genannte Evangelium entstand, zu bekämpfen gewesen sei, und dass dasselbe nicht, wie zur Mittheilung von Auferstehungsproben, so auch eine Todesprobe mitzutheilen veranlasst gewesen sein könne, ist eine Bemerkung, deren Moment, wenn man auch ihre Wahrheit im Allgemeinen zugeben kann, doch wenigstens ganz ausserhalb des Gesichtskreises unseres Evangeliums liegt. Man sieht deutlich, der Evangelist setzt die Realität des schon erfolgten Todes sosehr als eine für sich abgeschlossene Thatsache voraus, dass er weit entfernt an die Möglichkeit eines Zweifels an der Realität des Todes zu denken, es nicht mit der Wirklichkeit des Todes, sondern nur mit der Bedeutung desselben zu thun hat. Ein Moment für den Glauben soll ja das Zeugniss von dem aus der Seite Jesu geflossenen Blut und Wasser sein, Gegenstand des Glaubens aber ist Jesus nicht als der schlechthin Gestorbene, sondern als der auch im Tode als das, was er an sich ist, sich Bewäh-

1) Leben Jesu II. S. 601. 3. A.

rende, als Sohn Gottes. Nur auf die Bedeutung des Todes Jesu kann sich daher beziehen, was der Evangelist hier in so ernstem feierlichem Tone mit eigenen Augen gesehen zu haben versichert. Wie kann er aber, muss immer wieder gefragt werden, gesehen haben, was der Natur der Sache nach zu sehen keine Möglichkeit ist? Was man mit leiblichen Augen nicht sehen kann, kann man geistig sehen, wo die sinnliche materielle Anschauung keine Stelle findet, bleibt immer noch Raum genug für jene höhere, welcher sich das Aeussere, Materielle zu einem Bilde des Geistigen gestaltet. Es hat ja auch sonst so Manches in unserm Evangelium, wie schon gezeigt worden ist, eine bildliche symbolische Bedeutung, warum soll hier der Gedanke, die räthselhaften Worte in bildlichem geistigem Sinn zu nehmen, so fern liegen? Es war natürlich, dass diejenigen, welche Bedenken hatten, die Stelle buchstäblich zu nehmen, sich nach der verwandten 1. Joh. 5, 6 umsahen, in welcher Jesus als Christus der *ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος* genannt ist. Wollte man aber auch darüber hinwegsehen, dass in dieser Stelle *ὕδωρ* voransteht und *αἷμα* nachfolgt, so kann doch diese Stelle so lange keine Hülfe für die unsrige gewähren, so lange man nicht darüber besser im Reinen ist, was man unter *ὕδωρ* zu verstehen hat. Dass es auch hier bildlich zu nehmen ist, sieht man wohl, kommt es aber darauf an, die bildliche Bedeutung des Wassers näher zu bestimmen, so kann ja nichts näher liegen, als die Stelle des Evangeliums selbst 7, 38. 39, wo Jesus von dem an ihn Glaubenden sagt, dass aus seinem Leibe Ströme lebendigen Wassers ausfliessen werden, und der Evangelist zur Erläuterung hinzusetzt, diess habe Jesus von dem Geiste gesagt, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten, aber erst nach seinem Tode. Erwägt man das Verhältniss dieser Stelle zu der unsrigen näher, so liegt der Schlüssel zur Erklärung derselben so klar vor Augen, dass man sich des Gedankens nicht enthalten kann, der Evangelist selbst habe an dieser so bedeutungsvollen Stelle seines Evangeliums jene nicht minder bedeutungsvolle vor Augen gehabt, und in dem von ihm hier Bezeugten die nun in Erfüllung gehende Wahrheit jenes Ausspruchs Jesu gesehen. Das Wasser ist also das Bild des Geistes, aber auch einen Leib,

aus dessen Oeffnung das Wasser ausfliesst, haben wir ja schon in der Stelle 7, 38, und wenn in dieser Stelle das Ausfliessen des Wassers bedingt ist durch den erst noch erfolgenden Tod, so ist ja dieser Tod nun wirklich erfolgt, und es fliesst somit aus dem geöffneten Leibe nicht blos Wasser aus, sondern auch Blut, das Symbol des Todes, und recht absichtlich steht nicht, wie 1 Joh. 5, 6, das Wasser voran, sondern das Blut, weil der Tod nach der Stelle 7, 39 die nothwendige Voraussetzung ist, unter welcher erst der Geist an die Glaubigen so mitgetheilt werden kann, dass gleichsam aus dem Leibe des Glaubenden Ströme lebendigen Wassers ausfliessen. Gestaltet sich nun, wie wir 7, 38. 39 deutlich sehen, in der Anschauung des Evangelisten der von dem Geiste Christi, dessen Mittheilung wesentlich zu der Verherrlichung Jesu in seinem Tode gehört, erfüllte Glaubige gleichsam zu einem Leibe, aus welchem Ströme lebendigen Wassers fliessen, warum sollte nicht auch Christus selbst, als der Urleib, von welchem der Urquell des lebendigen Wassers ausfliesst, und in welchem alle Leiber der Glaubigen, als Glieder Eines Leibes, ihre Einheit haben, unter demselben Bilde angeschaut werden? Die Vergleichung der beiden Stellen lässt uns sogar, wenn man sie recht erwägt, in ihrem Verhältniss zu einander, einen tiefern Blick in die Conception und Anschauungsweise unseres Evangelisten überhaupt hineinwerfen. Je lebendiger er von der Bedeutung eines grossen Moments ergriffen ist, desto mächtiger drängt sich ihm der ganze Inhalt der Ideen, die seinem Geiste vorschweben, in eine konkrete Anschauung zusammen, in welcher alles nicht blos Bild und Gestalt, sondern auch Handlung und Begebenheit wird. So bewegt auch hier in dem Augenblick, in welchem der Tod Jesu seine höchste Realität hat, die ganze inhaltsreiche Bedeutung dieses Todes seine Seele, er sieht in dem Tode unmittelbar den Anfang aller Segnungen, die für die Welt aus ihm hervorgehen sollten, die Fülle des geistigen Lebens, die durch das Princip des Geistes Christi, der nun erst in seinem Tode auf die Glaubigen übergehen konnte, auf sie ausfliessen sollte. Indem er von diesem Gedanken erfüllt ist, gestaltet sich ihm vor dem Auge des Geistes der gestorbene am Kreuze hängende

Christus, als der Inbegriff und die Quelle aller geistigen Segnungen durch die Vermittlung seines Todes, zu einem Leibe, aus welchem Blut und Wasser fliessen. Soll aber Wasser und Blut von dem Leibe ausfliessen, so muss der Leib dazu geöffnet worden sein, also durch einen Stich, wie der Stich einer Lanze ist. Ein solcher Lanzenstich kann nur im Moment des Todes geschehen sein, der Tod hat in ihm selbst seine Spitze, in welcher er unmittelbar (*εὐθὺς*) in die höchste Lebensfülle umschlägt. Dass aber ein solcher Lanzenstich damals geschehen sein sollte, schloss sich an die Vorstellung von Christus als dem Passahlamm an. War Christus das Passahlamm, wie er durch die auf ihn angewandte, ursprünglich auf das Passahlamm sich beziehende Stelle 2 Mos. 12, 46. vgl. 4 Mos. 9, 12, unzweideutig bezeichnet wird, so kann ihm auch kein Bein zerbrochen worden sein. Zerbrochen worden mussten aber die Beine der Gekreuzigten sein, wenn, worauf der Evangelist in seiner Differenz von den Synoptikern in Ansehung der Zeit besonderes Gewicht zu legen scheint, alles, was sich auf den Kreuzigungsakt bezieht, in keine Berührung mit dem Passahfest kommen sollte. Das Surrogat dafür also war bei Jesus der Lanzenstich und es knüpft sich an diesen letzten Akt die bedeutungsvollste und inhaltsreichste Anschauung des in der Spitze seines Todes die höchste Fülle des geistigen Lebens für die glaubige Welt aufschliessenden Christus [1]). Nur die Wahrheit dieser Anschauung ist es, die der Evangelist mit der unmittelbaren Selbstgewissheit seines christlichen Bewusstseins bezeugt [2]).

---

1) Es versteht sich von selbst, dass wie die erste Stelle auf den Lanzenstich, so die zweite aus Zach. 12, 10 auf das *εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ* geht. Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben, dass sie nemlich in den gestochen haben, aus dessen Seite Blut und Wasser floss. Wozu also das zukünftige sehnsüchtige reuige Hinblicken auf Christus, das Lücke in *ὄψονται* finden will? Es kann ja nur auf die gehen, die gestochen haben. Gestochen haben aber die römischen Soldaten, oder durch sie die Juden. Sie werden also in ihrem Sieg auf die ihren vermeinten Sieg völlig vereitelnden Wirkungen des Todes Jesu hingewiesen.

2) Anders als auf dem obigen Wege, kann man über die unläugbaren Schwierigkeiten der Stelle nicht hinwegkommen. Dass aber auf

9. Die Geschichte der Auferstehung Jesu. Kap. 20.

In dem feierlichen Zeugniss, das der Evangelist 19, 34—37 ablegte, ist die dem Tode immanente und mit ihm identische

---

diesem Wege die Stelle ihre volle, klare, mit der Hauptidee des Evangeliums auf's Beste zusammenstimmende Bedeutung erhält, wird niemand bestreiten können, ausser mit Einwendungen, deren Widerlegung durch die ganze bisherige Untersuchung gegeben ist. Kann jedoch die Richtigkeit und der Werth einer Erklärung nur durch Vergleichung anderer Erklärungen bestimmt werden, so sehe man sich nur in den neuesten Commentaren um. Was wissen denn auch die neuesten Ausleger über diese Stelle zu sagen, was sagt Lücke über sie? Wir erfahren, dass der Stich derb und breit gewesen sein müsse, die militärische Todesprobe könne keine oberflächliche Ritzung gewesen sein, vielleicht habe der Stoss die linke Seite getroffen, und vernehmen sodann das Bedauern, dass der Theolog (d. h. solche Theologen, welche auf den Gedanken kommen können, das Heil ihrer Wissenschaft und ihres christlichen Glaubens bei der Medicin und Anatomie zu suchen) hier in einer eigenen Verlegenheit sei. Wohlwollende Aerzte haben von jeher dem Evangelium die Hülfe ihrer Kunst angeboten. Sie haben zu zeigen gesucht, dass nach den Datis, die vorliegen, auch der ärztliche Beweis geliefert werden könne, dass Jesus am Kreuze wirklich gestorben sei. Aber weder seien sie in ihren Beweisführungen und Erfahrungen einig, noch könne der gewissenhafte Exeget überall die Sicherheit der historischen und exegetischen Prämissen anerkennen, worauf die medicinischen Beweisführungen sich gründen. Fest stehe aber doch, dass Jesus wirklich gestorben. Das Allgemeine eines historischen Ganzen, welches im Leben der Menschheit eine positive Macht geworden sei, habe ein unüberwindliches Recht gegen die Zweifelsknoten des Einzelnen. Mit diesem Kanon werden nun die Zweifelsknoten in Betreff unserer Stelle so gelöst: »Wir mögen uns in dogmatischer Hinsicht nur an die darin liegende Idee halten, dass seinem Wesen nach in Christus alles erfullt und vollendet ist u. s. w. Indem wir den Zusammenhang so fassen, tritt für uns das so bedeutend gewordene καὶ εὐθὺς — ὕδωρ ganz in Hintergrund. Es ist freilich in dem ἑωρακὼς als Objekt mitbegriffen, aber wenn Johannes darin ein besonderes Zeichen des wirklich erfolgten Todes gefunden hätte, würde er es nicht V. 35—37 irgendwie bestimmter hervorgehoben haben? Ich denke mir, dass er es mehr gelegentlich erwähnt in Beziehung auf ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα V. 33« u. s. w. Diess also ist das Resultat des neuesten Interpreten in der 3ten Ausg. seines berühmten Commentars! Und was ist nun dadurch zur Erklärung

Verherrlichung Jesu ausgesprochen. Die Verherrlichung Jesu ist nicht blos sein Hingang zum Vater, sondern auch die Mittheilung seines Geistes. Sieht man den Geist, wie diess der Evangelist im Hinblick auf den noch am Kreuze hängenden Jesus versichert, in Strömen lebendigen Wassers vom Leibe Jesu ausfliessen, so ist die Verherrlichung schon erfolgt, sie ist unmittelbar in dem höchsten Moment seines Todes enthalten. Die Verherrlichung Jesu aber hat zu ihrer Voraussetzung seine Auferstehung, und kann von derselben nicht getrennt werden. Fragen wir nun, wie sich der Evangelist die Auferstehung Jesu gedacht habe, so weist er uns zwar auf das leergefundene Grab hin (20, 1—13), aber es ist diess nur ihre negative Seite, um seine positive Vorstellung von ihr, und insbesondere das Verhältniss, in das er sie zur Verherrlichung Jesu und ihren beiden Momenten, zum Hingang zum Vater und zu der Ausgiessung des Geistes setzte, näher kennen zu lernen, müssen wir von der wichtigen, aber eben desswegen nur um so mehr missverstandenen Stelle 20, 17 ausgehen. Jesus spricht hier zu der Maria von Magdala, welcher er nach unserem Evangelisten zuerst erschien: »Rühre mich nicht an, denn noch bin ich nicht aufgestiegen zu meinem Vater, gehe aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich steige auf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott.« Was wollen die kurzen Worte: *μή μυ ἅπτυ*, hier sagen? Für Ausleger, welche nicht über den Buchstaben hinwegzusehen wissen, sind sie freilich ein *noli me tangere!* Die Noth, welche diese Stelle, eine wahre *crux interpretum*, den Interpreten verursachte, konnte sich nicht sprechender an den Tag legen, als wenn selbst der ausgezeichnetste der neueren Interpreten des johanneischen Evangeliums, man denke, »ein exegetischer Mann«, wie Lücke! noch in der zweiten Ausgabe des Commentars sich dazu gebracht sehen musste, der Conjektur: *σύ μυ ἅπτυ*, seinen Beifall zu

---

unserer Stelle gewonnen? Nichts, lediglich nichts! Es wäre gewiss weit besser und einfacher, statt so viele unnöthige, bei allem Wortaufwand nichtssagende Bemerkungen zu machen, es geradezu zu sagen, man wisse über eine solche Stelle nichts, wenigstens nichts irgend Erhebliches zu sagen.

schenken, und derselben zufolge eine Erklärung zu geben, welche das gerade Gegentheil des in dem urkundlich bezeugten Texte enthaltenen Sinnes der Stelle unterschiebt. In der neuesten Ausgabe des Commentars wird auch diese Erklärung, wie so manche andere, wieder zurückgenommen. Die Conjektur bleibt jetzt bedenklich und hilft auch nicht. Wir werden von der Conjektur wieder zu dem beglaubigten Texte zurückgewiesen und zu den neuesten Versuchen, denselben irgendwie verständlich zu machen. Da nun aber auch diese nicht genügend gefunden werden, so entsteht eine neue Rathlosigkeit. In der gänzlichen Verzweiflung an der Stelle machen Lücke nur De Wette's und Meyer's Auslegungen von Neuem Zuversicht. Nach De Wette finde Maria in der Erscheinung Jesu ganz ihre Befriedigung und umfasse ihn mit diesem Gefühle, Jesus aber erinnere sie daran, dass diese Befriedigung noch unzeitig sei. Gewiss liege in dem ὅπω γὰρ der Ausdruck des Unzeitigen der Berührung, und unstreitig wolle Jesus sagen, seine Auferstehung sei noch nicht seine Verherrlichung bei dem Vater. Aber jenes Gefühl der Befriedigung, mit welchem die Maria den Herrn anfasst, könne man sich doch nur als Gefühl der Verehrung, und das ἅπτεσθαι nur als Ausdruck davon denken. »Wollte die Maria den Herrn in ihrer Gegenwart festhalten, so würde statt ἅπτεσθαι etwa κρατεῖν mit dem Acc. stehen, und wenn ich nicht irre, die weitere Rede anders lauten. Insofern verdient Meyer's Erklärung den Vorzug, wonach die Maria von der Erscheinung des Auferstandenen, den sie sich als seligen Geist vom Himmel herniedergestiegen denkt, getroffen in tiefer Demuth vor ihm niederfällt, aber nicht als Schutzflehende, wie er meint, sondern als Verehrende. Dabei bleibt nur schwierig, dass ἅπτεσθαι absolut stehend den Akt der Verehrung ausdrücken soll. Aber wenn es diess nicht heisst, ist die Stelle unverständlich.« Die Stelle ist nicht so unverständlich, sobald man nur sie nach dem klaren Sinn ihrer Worte nimmt und nicht meint, seine beliebigen Einfälle in sie hineinlegen zu müssen. Absolut, für sich genommen, drückt freilich ἅπτεσθαι nicht den Akt der Verehrung aus, sondern μή μου ἅπτου, heisst nichts anders, als berühre mich nicht, oder komme

mir nicht näher. Aber wozu konnte die Maria ihm näher kommen und ihn berühren wollen? Denkt man an die parallele Stelle Matth. 28, 9., wo von den Frauen, welchen Jesus begegnete, gesagt ist, dass sie προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας, καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ, ist es sogar nach dem sonstigen Verhältniss unseres Evangeliums zu den synoptischen höchst wahrscheinlich, dass der Evangelist eben diese Stelle vor Augen hatte, so kann in den zu der Maria gesprochenen Worten Jesu keine andere Absicht derselben vorausgesetzt werden, als eine solche Bezeugung ihrer Verehrung gegen Jesus, wie die Matth. 28, 9 beschriebene. Sie war, als sie sich auf das Wort Jesu umwandte, und in ihm den Meister erkannte, schon im Begriff, auf ihn zuzueilen und zu seinen Füssen niederzufallen. Dass es Jesus nicht dazu kommen lassen will, ist klar. Aber warum will er es nicht geschehen lassen? Kann ein anderer Grund davon angenommen werden, als der ausdrücklich angegebene, dass er noch nicht zum Vater aufgestiegen sei, sondern gerade zum Vater aufsteige? Weil er also in diesem Aufsteigen eben erst begriffen ist, will er sich durch die ihm zu den Füssen fallende Maria nicht festhalten, und eben damit auch nicht aufhalten lassen, und um es nicht soweit kommen zu lassen, ist nicht von einem κρατεῖν, sondern einem ἅπτεσθαι die Rede, damit das κρατεῖν gleich in seinem ersten Beginn, in dem ἅπτεσθαι abgeschnitten wird. Diess allein ist ohne allen Zweifel der einfache und natürliche Sinn, wobei nur diess weiter gefragt werden kann, warum denn Jesus so sehr eilt zum Vater aufzusteigen, dass er sich auf seinem Wege zum Vater nichts dazwischenkommen lassen will? Allein warum soll denn dieses Aufsteigen nicht das Erste und Nächste sein, was Jesus thun zu müssen glaubt, wenn doch einmal, wovon die Stelle gleichfalls den unläugbaren Beweis enthält, von unserem Evangelisten die Auferstehung unmittelbar mit dem Hingang zum Vater zusammengenommen wird? Wenn man freilich diesen Hauptpunkt, von dessen Bedeutung für unser Evangelium Lücke auch nicht eine Ahnung hat, so gänzlich übersieht, wie diess von den Auslegern gewöhnlich geschieht, ist es kein Wunder, dass man die ganze Stelle durchaus missversteht. Es wird ja aber doch klar genug

in der augenscheinlichen Form des Präsens das ἀναβαίνειν als ein gerade jetzt unmittelbar erfolgendes bezeichnet [1]). So sage man denn nur, wie das Präsens ἀναβαίνω genommen werden soll, wenn auch unser Evangelist dabei, nach der gewöhnlichen Meinung, die erst vierzig Tage nachher stattgefundene Himmelfahrt voraussetzte? Dann wäre freilich die Eile Jesu eine sehr unzeitige gewesen. Aber es ist ja nicht einmal diese Stelle hier die einzige, in welcher der Hingang Jesu zum Vater in dieses unmittelbare Verhältniss zur Auferstehung gesetzt wird, sondern dasselbe findet sich auch schon in den Abschiedsreden Jesu. Man erwäge nur, wie in diesen Reden von der Sendung des Geistes gesprochen wird. Wie schon 7, 39 gesagt wird, dass der heilige Geist nicht da sei, so lange Jesus nicht verherrlicht ist, so ist auch in den Abschiedsreden der Hingang Jesu zum Vater die nothwendige Bedingung, unter welcher allein der Geist vom Vater gesendet werden kann. Es ist euch gut, sagt Jesus 16, 7 zu den Jüngern, dass ich hingehe, denn wenn ich nicht hingehe, wird der Paraklet, der heilige Geist nicht kommen zu euch, wenn ich aber hingegangen sein werde, werde ich ihn zu euch senden (vgl. 14, 12 f., wo gleichfalls das πορεύεσθαι πρὸς τὸν πατέρα, von welchem alles Folgende abhängt, die Bedingung davon ist, dass der Vater ἄλλον παράκλητον δώσει, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Nun erhalten ja aber 20, 19 f. an demselben Tage, an welchem Jesus zum Vater zu gehen versichert, die Jünger den heiligen Geist. Wie können sie ihn also erhalten haben, wenn er nicht zuvor zum Vater gegangen war? Die

1) Es ist leere Krittelei, wenn Lücke S. 789 sagt: »Könnte man es auch überwinden, sich Christus in einer so ungeduldigen, fast unanständigen Eile zu denken, wo ist davon in der Stelle auch nur eine Spur? Wenn noch bei ἀναβαίνω ein ἄρτι, oder εὐθὺς oder ταχὺ stände. Aber keine Silbe.« So könnte man also von einer im Moment der Gegenwart geschehenden Handlung nie reden, ohne zu dem Präsens des Verbum, das die Handlung bezeichnet, ein ἄρτι zu setzen. Wie leicht setzen sich dieselben Ausleger, wenn es in ihrem Interesse ist, über ein solches ἄρτι, εὐθὺς, auch wieder hinweg! Man vgl. z. B. nur Lücke zu 7, 6—8. S. 193, wo »der Widerspruch zwischen V. 8 u. 10 verschwindet, sobald man νῦν hinter ἀναβαίνω ergänzt.«

innere Einheit und Harmonie des Evangeliums zeigt sich auch darin aufs schönste, dass wir hier 20, 17—23 ganz die Erfüllung dessen haben, was Jesus in seinen Abschiedsreden den Jüngern verheissen hatte. Wie genau stimmt so erst das Wort Jesu 16, 16.: *μικρὸν, καὶ οὐ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με, ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα*, mit der 20, 19 erzählten Erscheinung Jesu zusammen, wenn damals schon sein Hingang zum Vater, wie es der Evangelist ausdrücklich sagt, erfolgt war, und zwar im unmittelbarsten Zusammenhang mit der Auferstehung, wie ja auch in den Abschiedsreden die Auferstehung und der Hingang zum Vater so identisch sind, dass nur von diesem, nicht aber von jener die Rede ist. Und selbst die gewiss nicht ohne besondere Bedeutung gerade so lautenden Worte Jesu: »ich gehe zu meinem Vater und eurem Vater, und meinem Gott und eurem Gott«, woraus anders können sie besser und adäquater erklärt werden, als aus dem Inhalt jener Abschiedsreden, in welchen der Hingang Jesu zum Vater als der Anfang des seligsten Verhältnisses beschrieben wird, in welches die den heiligen Geist vom Vater empfangenden Jünger auch zum Vater zu stehen kommen (vgl. 16, 26 f.)?

Alles diess, vor allem aber die Vorstellung eines mit der Auferstehung unmittelbar zusammenhängenden Hingangs Jesu zum Vater liegt so evident in der Stelle, dass es als blosse Willkür erscheinen kann, da wo die Worte des Textes so klar vor Augen stehen, gleichwohl einen ganz andern Sinn in ihnen finden zu wollen. Und was sollte denn der Anerkennung des allein wahren Sinnes der Stelle im Wege stehen? Es wäre doch gegen alle Grundsätze der Exegese und biblischen Theologie, welche freilich auch in einem Lücke'schen Commentar nicht so feststehen, dass nicht an sie zu erinnern wäre, wenn, da nun doch einmal der Schluss des irdischen Lebens Jesu von den verschiedenen neutestamentlichen Schriftstellern verschieden erzählt, und von dem Verfasser der Apostelgeschichte sogar eine erst nach vierzig Tagen erfolgte sichtbare Himmelfahrt berichtet wird, nur eine dieser verschiedenen Darstellungen, und zwar gerade die jüngste und sinnlichste, für die schlechthin geltende erklärt würde, nach welcher die übrigen gedeutet werden müs-

sen. Muss demnach auch unserem Evangelisten in Hinsicht der Vorstellung, welche er von der Auferstehung und dem Hingang Jesu zum Vater hat, sein Recht verbleiben, so muss es ihm auch darin gelassen werden, dass, was ja nur eine nothwendige Folgerung aus dem Vorangehenden ist, die 20, 19 erzählte Wiedererscheinung Jesu eine vom Himmel herab erfolgte Erscheinung des zum Vater schon hingegangenen Herrn ist, und auch dabei ist nicht zu sehen, warum es nicht so sein sollte. Lücke freilich ist auch hier anderer Meinung. Er kann sich auch den auferstandenen und durch seine Auferstehung verklärten Herrn nicht anders vorstellen, als mit derselben materiellen Leiblichkeit, welche er zuvor in seinem irdischen Leben hatte. Darum muss vor allem sein plötzliches Eintreten zu den Jüngern, wie es 20, 19 beschrieben wird, ein Kommen ganz gewöhnlicher Art sein. Bekanntlich hat Strauss auf eine für jeden Unbefangenen gewiss überzeugende Weise nachgewiesen, dass diese Erscheinung Jesu nur als eine wundervolle genommen werden kann [1]), und Lücke hätte um so mehr Aufforderung gehabt, auf die von Strauss vorgebrachten Gründe Rücksicht zu nehmen, da sie in besonderer Beziehung auf die schon in der zweiten Ausgabe des Commentars aufgestellte Ansicht geltend gemacht worden sind. Gleichwohl vernimmt man in der neuen Ausgabe auch nicht eine Silbe hierüber. Es mag das Gerathenste sein, Gründe, welchen man nichts Triftiges entgegenzustellen weiss, zu ignoriren, wie aber diess mit der Gewissenhaftigkeit eines Auslegers, mit der Pflicht, eine widerlegte Behauptung entweder fallen zu lassen, oder wenn man sie nicht für widerlegt hält, sich wenigstens darüber zu rechtfertigen, zu vereinigen ist, ist eine andere Frage. Da Lücke hier ganz auf dem Standpunkt der zweiten Ausgabe stehen bleibt, so genügt es einfach, auf das seitdem gegen seine Ansicht Gesagte zu verweisen. Aber welche Vorstellung macht sich denn Lücke überhaupt von dem Wunder der Auferstehung? »So sind also wohl«, sagt Lücke, »alle Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung Manifestationen des verklärten Leibes, der

1) Leben Jesu II. S. 667 f. 3. A.

die Schranken des irdischen Raumes bereits überwunden hat? Diess wird allerdings behauptet. Aber welch' ein seltsamer Widerspruch zwischen dieser Art der Erscheinungen und dem Zwecke derselben. Sollten jene dazu dienen, die Jünger zu überzeugen, er sei wahrhaft auferstanden mit demselben Leibe, den man gekreuzigt hatte, so kann Jesus auch nur auf menschlich leibliche Weise den Jüngern erschienen sein. Wir haben keine deutliche Vorstellung von dem Wesen des verklärten Leibes in irdischen Räumen, aber wenn in allen diesen Erscheinungen Jesus geht und steht, kommt und geht, wie andere Menschen, isst und trinkt, noch die Nägelmahle an seinem Leibe trägt, so kann seine Erscheinungsweise keine übernatürliche gewesen sein.« Auf dieselbe Weise könnte man auch sagen, Jesus kann nicht vom Tode auferstanden sein, weil ja Tod und Leben sich auch nicht mit einander vertragen, und wir uns auch keine Vorstellung davon machen können, wie ein Gestorbener zugleich ein Lebender sein kann. Würde es doch endlich diese aus einer beliebigen Mischung von Supranaturalismus und Rationalismus bestehende Theologie wenigstens zu einem klaren Begriff des Wunders bringen! Aber so viel ihr in ihrem guten Glauben an Wunder an dem Wunder gelegen ist, so kommt doch alsbald wieder ihr überall hervorlauerndes, rationalistisches Interesse, um dem Begriffe des Wunders seine Spitze abzubrechen, und das kaum gesetzte Wunder wieder auf eine recht ordinäre Erscheinung herabzusetzen. Will man einmal Wunder haben, so stosse man sich auch an keinem Widerspruch, das Element des Wunders ist ja gerade der Widerspruch, welcher jede weitere Frage abschneidet, und man darf also auch hier nicht fragen, wie es möglich ist, dass ein verklärter und vergeistigter Leib als ein ganz materieller Leib erscheint. Eben diess ist ja das Wunder, und es ist eine völlig vergebliche Mühe, vom Begriffe des Wunders aus, von welchem aus alles gleich denkbar und möglich ist, gegen die Denkbarkeit solcher Vorstellungen zu argumentiren. Die reinphilosophische Frage über das Wunder gehört ja gar nicht in die Exegese, sondern die Frage, mit welcher es die Exegese zu thun hat, ist einzig nur, wie sich die neutestamentlichen Schriftsteller die Erschei-

nungen, von welchen sie reden, gedacht haben, ob sie, nicht von unserem, sondern von ihrem Standpunkt aus, als schlechthin wundervolle Erscheinungen anzusehen sind, oder ob sich nicht in ihrer Vorstellung von ihnen auch wieder eine Seite zeigt, auf welcher die äussere Erscheinung des Wunders wenigstens nicht die Hauptsache ist, bei welcher wir einzig stehen zu bleiben haben. Diess ist die Frage auch bei der vorliegenden Stelle, und Lücke selbst leitet uns weiter, wenn er sagt: »Wir sagen entschieden, erschien Jesus den Jüngern, wie Engel erscheinen, so war seine Leiblichkeit Schein, und seine Erscheinung Vision der Jünger. Ein Mittelding zwischen ätherischer Engelleiblichkeit und materieller körperlicher Festigkeit ist mir undenkbar [1]). Kurz, sind die Erscheinungen Jesu ätherischer Art, Engelerscheinungen, so ist er nicht leiblich, sondern nur visionär den Jüngern erschienen.« Die einfache Antwort auf diese Alternative, die sich demnach für Lücke dahin entscheidet, dass der verklärte, zum Vater hingegangene, vom Himmel herab erscheinende Jesus, wie ihn der Evangelist nach dem unläugbaren Sinn seiner Worte beschreibt, in materieller, körperlicher Festigkeit erschienen sei, ist: er ist weder blos leiblich, noch auch blos visionär den Jüngern erschienen, sondern auf geistige Weise, zur Mittheilung seines Geistes. Wie man sich auch den Akt der Anhauchung V. 22 denken mag, gewiss ist in jedem Fall, wie ja auch von den Auslegern zugegeben wird, da sich dem kategorischen Sinn der Worte: λάβετε πνεῦμα ἅγιον ohne Willkür nichts entziehen lässt, dass die Jünger durch diesen Akt den heiligen Geist empfangen haben. Haben sie ihn aber damals empfangen, so ist eben damit die Verheissung in Erfüllung gegangen, welche Jesus seinen Jüngern gegeben hat. Auf die Abschiedsreden Jesu haben wir demnach auch hier wieder zurückzusehen, und in der That würde ja auch der Evangelist an der sonst durchgeführten innern Harmonie seines Evangeliums, in welcher sich alles zur Einheit des Ganzen zu-

1) Somit denkt sich Lücke auch den erhöhten, zur Rechten des Vaters sitzenden Christus in materieller, körperlicher Festigkeit. Welcher Materialismus bei dem Ausleger des pneumatischen Evangeliums!

sammenschliesst, etwas vermissen lassen, wenn nicht auch die Mittheilung des Geistes, wie Jesus in den Reden von seinem Hingang so bedeutungsvoll auf sie hinweist, als wirklich erfolgt hier noch ihre Stelle fände. Sie kann daher auch nicht anders geschehen sein, als sie vorausgesetzt worden ist, und wir können uns somit die nähere Vorstellung von dieser Mittheilung des Geistes, und der sie begleitenden Erscheinung Jesu nur aus dem Inhalt der Abschiedsreden bilden. Von welchem Kommen und Wiedersehen wird aber in diesen Reden gesprochen? Kann man an ein leibliches Kommen und Wiedersehen denken, wenn die Hauptvorstellung, auf welche alles zurückgeht, immer wieder ist, dass er ihnen den Geist der Wahrheit, den heiligen Geist, einen andern Paraklet vom Vater senden werde? Kommt ein Anderer als er, um seine Stelle bei den Jüngern zu vertreten, so kommt eben desswegen er selbst nicht in eigener Person. Und doch wird in demselben Zusammenhang, in welchem er den Jüngern sagt, dass er sie nicht verwaist lassen werde, d. h. dass er ihnen den Geist senden werde, der sie in alle Wahrheit leiten und über alles belehren soll, und in welchem sie auch seinen Frieden empfangen, auch wieder gesagt, dass er zu ihnen komme (14, 18). Was kann daher unter diesem Kommen und Sehen anders verstanden werden, als die Sendung des Geistes, in welchem er zwar, sofern es sein Geist ist, der von ihm Gesendete, kommt, aber nur auf geistige Weise? So wenig das Kommen des Vaters 14, 23 ein leibliches ist, ebenso wenig auch das des Sohns; sie kommen beide, um Wohnung bei den Jüngern zu machen, wenn der von beiden gesendete Geist kommt, und die lebendigste Gemeinschaft mit ihnen vermittelt. In dieser Mittheilung des Geistes werden gleichsam alle Schranken aufgehoben, welche das Diesseits und Jenseits trennen. Der Herr ist auch jetzt, wie zuvor bei den Jüngern, er kommt und sieht sie, wie auf leibliche Weise, und doch kommt er nur in einem Andern, der nicht er selbst ist, als der Lebende oder Auferstandene (14, 19) ist er der zum Vater Hingegangene, und doch sind in dieselbe Gemeinschaft schon jetzt im Grunde auch die Jünger versetzt. Indem die Jünger den Geist in sich haben, haben sie in ihm alles, was

sie mit dem Vater und Sohn zur innigsten, persönlichen Gemeinschaft verknüpft, und diese Gemeinschaft für sie zur Quelle der seligsten Freude macht. Die Freude der Jünger, als sie den Herrn sahen (20, 20), ist dieselbe Freude, die ihnen in den Abschiedsreden verheissen wird, als die vollendete Freude der durch den Geist vermittelten Gemeinschaft. Sie werden sich freuen, sagt Jesus 16, 22., dass er sie sehe, und sehen werden sie ihn, weil er zum Vater gehe (V. 16), sein Gehen zum Vater aber hat den Zweck, ihnen den Geist zu senden. Hat nun dieses Kommen und Wiedersehen in den Abschiedsreden diese geistige Bedeutung, warum sollte es hier, wo nur geschieht, was dort verheissen ist, anders sein? Der Herr kommt ja nur zur Mittheilung seines Geistes. Seine leibliche Erscheinung ist der bildliche Ausdruck des Bewusstseins, dass der den Jüngern mitgetheilte Geist der von ihm verheissene und gesendete Geist ist, dessen Kommen sein eigenes Kommen ist, weil der Geist zu ihnen nicht kommen konnte, ohne dass sie sich des Herrn als des Lebenden, und mit seinen Jüngern in Gemeinschaft Stehenden bewusst wurden.

Ist der Herr auferstanden, zum Vater hingegangen, ist der Geist den Jüngern mitgetheilt, so ist alles vollendet, was zum Inhalt der evangelischen Geschichte gehört. Wozu sollte der Herr noch weiter erscheinen, wenn der seine Stelle vertretende Geist schon gekommen ist? Dennoch beschreibt der Evangelist noch eine zweite, am zweiten Sonntag nach der Auferstehung erfolgte Erscheinung des Herrn. Sie hat den besondern Zweck, den Unglauben des Thomas zu widerlegen, aber die Art und Weise, wie dieser Unglaube widerlegt wird, setzt diese zweite Erscheinung in ein sehr enges, inneres Verhältniss zur ersten. Die zweite Erscheinung hat einen noch sinnlichern Charakter als die erste, indem Thomas aufgefordert wird, sich auf die handgreiflichste Weise von der Identität des auferstandenen Jesu mit dem am Kreuze gestorbenen, oder von der Realität seiner Auferstehung zu überzeugen, aber nur um so grösser ist der Kontrast, in welchem diese sinnliche Beweisführung mit dem Tadel, welchen Jesus über den Unglauben des Thomas ausspricht, und mit der Seligpreisung derer, die nicht sehen und

doch glauben, steht. Ist der wahre Glaube nur derjenige, welcher glauht ohne zu sehen, soll also der Glaube überhaupt nicht vom Sehen abhängen, warum erscheint gleichwohl der Herr, warum zeigt er sich selbst auf eine so sinnliche Weise? Die sinnliche Erscheinung des Herrn ist demnach an sich nicht nothwendig, der Glaube bedarf ihrer nicht, ja es kann durch sie nur das sinnliche Element, von welchem der Glaube frei werden soll, um so mehr in ihm befestigt werden. Nur der Unglaube spricht: was ich nicht sehe und mit Händen greife, glaube ich nicht, hat aber auch der Glaube seinen Grund nur in dem, was er sehen und betasten kann, so steht er ja auf demselben Boden mit dem Unglauben. Und doch, scheint es auf der andern Seite, wie kann man glauben, dass der Herr auferstanden ist, wenn man ihn nicht gesehen hat? Hatten doch auch die übrigen Jünger den Herrn gesehen, obgleich freilich nicht gesagt ist, dass sie nur um dieses Sehens willen geglaubt haben. Es verhält sich mit diesen Erscheinungen des Herrn, wie mit den σημεῖα. Die σημεῖα sind um des Glaubens willen da, und doch soll man nicht blos um der σημεῖα willen glauben, sie sind eine Vermittlung des Glaubens, welche der Glaube selbst wieder aufheben muss. So soll man also auch, dass der gestorbene Jesus lebt, nicht blos darum glauben, weil man ihn gesehen hat, es ist an sich gewiss, dass er lebt, man muss es glauben, auch wenn man ihn nicht gesehen hat, er selbst nicht sichtbar erschienen ist. In diesem Sinne unterscheidet der Evangelist auch 20, 8 das aus der Schrift kommende Wissen, oder, da, was die Schrift sagt, das an sich Gewisse ist, die absolute Selbstgewissheit des Glaubens, vermöge welcher es eine Nothwendigkeit ist, dass Christus von den Todten aufersteht, von dem nur am Sehen hängenden Glauben. So lange der Glaube noch mit diesem Bedürfniss des Sehens behaftet ist, ist er nicht der wahre Glaube, sondern nur ein solcher Glaube, welcher, da das Sehen etwas Zufälliges ist, das man nicht überall haben kann, immer wieder in Gefahr ist, in sein Gegentheil, den Unglauben umzuschlagen. Der letzte Feind, welcher im Unglauben bekämpft werden muss, ist daher die dem Glauben noch anhaftende Meinung, dass man nicht glauben könne, ohne

zu sehen. Er ist überwunden, wenn als die höchste Seligkeit des Glaubens gilt, zu glauben, ohne zu sehen. Hat sich so der Glaube vom Sehen losgemacht, sich aus diesem Aeusserlichen, das er ausser sich hat, in sich selbst, in sein eigenstes, inneres Wesen zurückgenommen, so ist er der reine Glaube, der absolute Glaube, die absolute Selbstgewissheit des Glaubens, für welche das, was man glaubt, das an sich Gewisse ist. Für einen solchen Glauben darf der Herr nicht mehr äusserlich erscheinen, er kommt nur in seinem Geiste, der von ihm mitgetheilte Geist ist diese Selbstgewissheit des Glaubens selbst, die den Inhalt und Gegenstand des Glaubens, den Herrn, in sich selbst hat. Der Evangelist versetzt uns hier demnach in diesem letzten Abschnitt seines Evangeliums (Kap. 20) noch einmal in den Verlauf jenes Processes, dessen Darstellung der Gegenstand seines Evangeliums ist, in jenen Process, welchen der Glaube in sich selbst durchzumachen hat, um sich aller Elemente, die nicht sein eigenes Wesen sind, zu entäussern, und sich aus ihnen zu seiner innern Wahrheit hindurchzuarbeiten. Wir sehen also hier noch einmal, wie der Glaube auf seiner untern Stufe als das am Aeussern hängende Bewusstsein ausser sich sucht, was er in sich selbst haben sollte (V. 8. 9), wie er in dieser Aeusserlichkeit des Bewusstseins, in welcher er noch gar nicht ahnte, was doch schon vor ihm steht, nur zu seiner eigenen Ironie wird (wie in der Maria, wenn sie den vom Grabe erstandenen, vor ihr stehenden Herrn noch einmal begraben will), bis er endlich auf den Punkt sich erhebt, auf welchem er, wenn das geistige Bewusstsein mit aller Macht in das sinnliche hereinbricht und alle Hemmungen desselben aufhebt, zu dem in seiner Selbstgewissheit in sich selbst seligen Glauben wird. Auf dem hohen Standpunkt dieses reinen, ohne Sehen glaubenden Glaubens werden die äussern, den Glauben vermittelnden Erscheinungen nur zu leichten, durchsichtigen Formen, welche der Glaube, gleichsam als die Reflexe seines eigenen Wesens, nur dazu aus sich herausgehen lässt, um sich aus ihnen in sich selbst zurückzunehmen. Es ist, wie wenn mit diesem Sehen und Betasten, dieser Materialität und greifbaren Leiblichkeit, je fester sie auftritt und in ihrem Rechte zu sein behauptet, nur um so

mehr gesagt werden sollte, dass alles diess für den Glauben an die Auferstehung Jesu doch nichts beweise, wenn nicht an sich gewiss ist, dass er auferstanden ist, und auferstehen musste (vgl. V. 9). Der materielle empirische Glaube muss also immer wieder den absoluten zu seiner Voraussetzung haben [1].

In dem Kreise der Jünger war der erste noch unschuldige, darum auch als leichter Zweifel alsbald wieder beschwichtigte, Unglaube in dem Worte Nathanaëls: was kann aus Nazareth Gutes kommen, laut geworden, in dem Kreise der Jünger verschwindet nun auch wieder der letzte Rest des Unglaubens. Wie dort: ἔρχου καὶ ἴδε, die Antwort auf die erste Aeusserung des Unglaubens war, so sehen wir auch hier den Unglauben auf ein ἴδε verwiesen, und wie dort in den Worten Jesu (1, 51) ὅτι εἶπόν σοι — πιστεύεις, auch schon ein Tadel lag, die leise Rüge eines ohne ein Zeichen nicht glauben wollenden Glaubens, so ergeht hier in dem Ausspruch: ὅτι ἑώρακάς με, πε-

1) Es giebt also einen Glauben, welcher auf der inneren Selbstgewissheit beruht, und es kommt, um an die Wahrheit von etwas zu glauben, nicht auf das an, was man gesehen hat, sondern nur darauf, dass man sich etwas nicht anders denken kann, also nicht auf die äussere, sondern die innere Anschauung. Liegt hierin nicht auch der Schlüssel für die Composition des Evangeliums überhaupt, wenigstens für so Vieles, was der Evangelist als geschichtlich erzählt, so sehr es auch gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit ist. Das Geschichtliche ist nur die äussere Form für das, was man als das an sich Wahre erkennt. Es giebt auch von geschichtlichen Dingen, wie die Auferstehung Jesu ein geschichtliches Ereigniss ist, ein inneres absolutes Wissen, welchem gegenüber das äussere historische Wissen nur eine untergeordnete Realität hat. Sobald man sich denkend überzeugt, dass etwas nicht anders sein kann, dass es der Idee der Person Jesu wesentlich adäquat, ein nothwendiges Moment derselben ist, kann man nicht zweifeln, dass es sich auch wirklich so verhält. Es ist historisch gewiss, weil es an sich gewiss ist, dass es so ist, oder es ist so, weil es so sein muss (V. 9. δεῖ αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν ἀναστῆναι). Soll man nicht um des äusserlich Geschehenen willen glauben, sondern des Inhalts seines Glaubens an sich gewiss sein, so ist alles Aeussere nur eine Vermittlung für das an sich Gewisse, die sich selbst wieder aufhebt, eine Form, die nur um ihres Inhalts willen da ist.

κλέψαντας, ein ernsteres Wort des Tadels über den Unglauben. Zwischen diese beiden äussersten Punkte, wo auf der einen Seite der Unglaube sich zuerst regt und ausspricht, und auf der andern verstummt, fällt der ganze grosse Process, in welchem der Glaube und Unglaube in ihren verschiedenen sich berührenden und abstossenden Gestalten erscheinen. So hält der Evangelist das Hauptthema seiner Darstellung von Anfang bis zu Ende fest, und Anfang und Ende schliessen sich in der Einheit derselben Idee zusammen.

Findet man die vergeistigte Form auffallend, in welcher der Evangelist die Auferstehung auffasst, indem er den Auferstandenen, ohne ihn eigentlich festen Fuss auf der Erde fassen zu lassen, uns sogleich auf dem Wege seines unmittelbaren Hingangs zum Vater zeigt, und die wesentliche Realität seiner Wiedererscheinung in die Mittheilung seines Geistes setzt, so drängt sich uns um so mehr die Frage auf, ob diese Eigenthümlichkeit nicht mit der johanneïschen Christologie überhaupt zusammenhängt. Das Ende der evangelischen Geschichte, an welchem Jesus die Welt und das irdische Sein verlässt, wirkt von selbst auf den Anfang zurück, an welchem er in dasselbe eintrat. Er geht zum Vater zurück, von welchem er ausgegangen ist, geht dahin wieder zurück, wo er zuvor war 6, 62. Zuvor aber, ehe er in die Welt kam, und Fleisch wurde, war er als der rein für sich seiende, in der innigsten Gemeinschaft mit dem Vater stehende göttliche Logos, der noch nicht Fleisch geworden, der λόγος ἄσαρκος. Was folgt also hieraus anders, als dass er die irdische Hülle des Fleisches, wie sie ja eine von ihm erst angenommene war, die er anfangs noch nicht hatte, zuletzt auch wieder ablegte, um rein der zu sein, der er zuvor war, in der unmittelbaren Einheit mit dem Vater, mit welchem, wie er selbst Geist ist, nur Geistiges Eins sein kann? Wollte man aber sagen, das von dem Logos angenommene Fleisch habe ebendadurch, dass der Logos in ihm Mensch wurde, und für den Zweck des Erlösungswerkes den ganzen Verlauf eines menschlichen Lebens in ihm durchmachte, eine Bedeutung erhalten, die es nicht mehr verlieren konnte, es sei dadurch mit ihm selbst unzertrennlich Eins geworden, so kommt dage-

gen in Betracht, was der Evangelist Jesum in demselben Zusammenhang, in welchem er davon spricht, man werde des Menschen Sohn einst dahin zurückgehen sehen, wo er zuvor war, sagen lässt, »der Geist sei es, was lebendig macht, das Fleisch nütze nichts.« Die Erklärer bemühen sich vergebens, die noch überdiess sehr emphatisch ausgedrückte allgemeine Wahrheit des Satzes: ἡ σὰρξ ὐκ ὠφελεῖ ὐδὲν, zu entkräften. Nur an sich, ohne den Geist, getrennt vom Geist, soll das Fleisch nichts nütze sein. Freilich ist es an sich nichts nütze; aber ebendarum, weil es an sich nichts nütze ist, ist es auch in Verbindung mit dem Geist nichts nütze, und gerade dem Geiste gegenüber, in seiner wesentlichen Beziehung zum Geist, sofern Geist und Fleisch als zusammengehörende Elemente betrachtet werden, wird hier vom Fleisch gesagt, dass nur der Geist das lebendig machende Princip sei, das Fleisch aber nichts nütze. Soll es also doch einen Nutzen haben, so kann dieser Nutzen nur ein relativer sein, und der allgemeine Satz wäre demnach nur so zu verstehen, dass dem Fleisch der absolute Nutzen abgesprochen, der relative aber gelassen würde. Diess scheint ungefähr die Meinung Lücke's zu sein, welcher selbst bemerkt, beide Sätze müssen, auf die Person Jesu bezogen, ihre volle Wahrheit haben. »Wie aber?« fragt Lücke. »Nach 1, 14 ist die σὰρξ Christi die nothwendige Bedingung seiner Erscheinung in der Welt zum Heile der Menschen. So war sie also gar sehr nütze. Allein man unterscheide! Das Fleisch Christi, ohne den Gegensatz des πνεῦμα, gehört wesentlich zur historischen Stiftung der ewigen Lebensgemeinschaft. Aber wenn der Tod Jesu in der göttlichen Oekonomie des Reichs nothwendig war, so war sein Fleisch eben das, was geopfert werden musste. Die heilige Opferung des Fleisches im Tode war wesentlich, lebengebend, aber nicht das Fleisch Christi ohne das heilige Opfer. In diesem Sinne gilt vollkommen: ἡ σὰρξ (im Gegensatz gegen das ewige πνεῦμα in der Erscheinung und dem Werke Christi) ὐκ ὠφελεῖ ὐδὲν, es kann weggenommen werden, und hilft ohne den heiligen Tod nichts zum Leben.« Diese jedenfalls sehr unklar ausgedrückten Worte können nur den Sinn haben: das πνεῦμα ζωοποιῶν sei der heilige Tod Christi oder das Heilige

im Tode Christi; ohne dieses Heilige wäre also der Tod nichts nütze. Wenn aber dieses Heilige des Todes Christi nur durch den wirklichen Tod Christi, also durch die *σάρξ*, bewirkt werden konnte, so war die *σάρξ*, die wesentlich dazu gehörte, gar sehr nütze [1]). Wie kann also das Eine von dem Andern getrennt, überhaupt ein solcher Gegensatz gemacht werden? Und wie willkürlich ist es, den allgemeinen Gegensatz von Geist und Fleisch von dem Gegensatz zwischen dem heiligen Zweck des Todes Christi und seinem Tod ohne diesen Zweck zu verstehen! Es ist ja auch in dem ganzen Zusammenhang des Abschnitts nicht von dem Tode Christi, sondern von seiner subjektiven Beziehung die Rede. So gefasst kommt der Satz: *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*, immer noch nicht zu seinem Rechte, man schiebt ihm immer wieder den entgegengesetzten Sinn unter. In Beziehung auf den Tod Christi kann daher der Satz nur so genommen werden: Wenn auch die *σάρξ* ihren Nutzen hatte, oder nothwendig war, um die Zwecke des Todes Jesu zu realisiren, oder die Person Jesu in ein solches Verhältniss zu den Menschen zu setzen, dass sie sie subjektiv ganz in sich aufnehmen können, so hat sie diesen Nutzen doch nur in diesem relativen Sinne, in dieser subjektiven Beziehung, betrachtet man aber die Sache rein objektiv, so gilt in letzter Beziehung als absolute Wahrheit der Satz: *ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν*, es kommt nur auf den Geist an, oder wie diess der Evangelist selbst näher bestimmt, auf die Worte Jesu, welche Geist und Leben sind, nicht also auf seine fleischliche Erscheinung und alles dasjenige, wozu sie dient, um das Verhältniss seiner Person zu den Menschen subjektiv für sie zu vermitteln. Giebt es nun aber überhaupt einen Standpunkt, auf welchem die *σάρξ* in ihrer Beziehung zu der Person Jesu ihre Bedeutung und Realität so verliert,

1) Dasselbe ist bei der Erklärung von Baumgarten-Crusius: »Vor seinem Tode sollen sie sich nicht entsetzen, auf den Geist allein kam es für sie an, und diesen sollten sie ja empfangen in seinem Tode.« Allein dann nützte ja gerade der Tod, denn der Tod nahm, wie Lücke sagt, welchem Baumgarten-Crusius beistimmt, die sinnliche Gegenwart, woran sie hingen. Wie kann aber überhaupt der Gegensatz von Geist und Fleisch so verschoben werden?

dass sie, wie diess der Satz: ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, aussagt, nur ein verschwindendes Moment seines an sich seienden Wesens wird, für welchen Moment des Seins Christi muss dieses Verhältniss nothwendiger angenommen werden, als für denjenigen, in welchem er aus seiner irdischen Erscheinung zum Vater zurückgieng, um nun wieder zu sein, was er an sich war, der Logos? Es sagt demnach auch schon dieser allgemeine, in bestimmter Beziehung auf die Person Christi ausgesprochene Satz mit klaren Worten, dass das Fleisch keine absolute Bedeutung für die Person Christi habe, sein Verhältniss zu ihr kein an sich nothwendiges und unzertrennliches sei, woraus nur die Folgerung gezogen werden kann, dass er nach der Vorstellung unseres Evangelisten auch wirklich im Momente seiner Auferstehung und seines Hingangs zum Vater der irdischen Hülle seines Fleisches sich entäussert habe. Aber es erscheint ja dieses Verhältniss auch von Anfang an, wenn wir an die johanneische Lehre vom Logos und seiner Menschwerdung zurückdenken, als kein so festes und materielles, dass seine Lösbarkeit und endliche Auflösung so zweifelhaft sein müsste. Der Logos bleibt auch in seiner Fleischwerdung sosehr das absolute Subjekt, dass nie ein wahrhaft menschliches Subjekt an die Stelle desselben treten konnte, er ist, auch wenn er im Fleische erscheint und zum historischen Jesus wird, dasselbe göttliche Subjekt, das er zuvor war [1]), und das jetzt durch sein übernatürliches Wissen und Wirken immer wieder die Schranken durchbrechen zu wollen scheint, die seine sinnliche Erscheinung umgeben. Scheint doch schon jetzt das Fleisch, das er angenommen hat, nur wie eine leichte, immaterielle Hülle ihn zu umschweben. Es giebt einige Stellen des Evangeliums, in welchen von einem räthselhaften, plötzlichen Verschwinden Jesu, einem unsichtbar und verborgen Sein auf eine Weise die Rede ist, bei welcher es schwer sein möchte, das Doketische von der Erscheinung Jesu ganz fern zu halten. Es sind hauptsächlich die Stellen 7, 10. 8, 59. 10, 39., deren weitere Erörterung nicht hieher gehört [2]). Nehmen wir

1) Vgl. Köstlin, der Lehrbegr. des Evang. und der Briefe des Joh. S. 119 f. 353.

2) Nichts stimmt weniger mit dem Charakter des johanneischen Evan-

alles diess zusammen, und beziehen wir es auf die Idee des Logos, wie sie durch die ganze evangelische Geschichte hindurch festzuhalten ist, so möchte sich hieraus zur Genüge ergeben, dass es der geistigen Form, welche unser Evangelium der Auferstehung und dem Hingang Jesu zum Vater giebt, nicht an einem Zusammenhang mit der johanneïschen Christologie überhaupt fehlt, dass sie sogar wesentlich in ihr begründet ist, und mit innerer Consequenz aus ihr hervorgeht [1]).

geliums zusammen, als die bekannte Voraussetzung einer polemischen Beziehung auf den gnostischen Doketismus. Was Schneckenburger Beitr. zur Einl. in's N. T. S. 60, »das Ev. Joh. und die Gnostikers geltend zu machen sucht, entbehrt nach meiner Ansicht aller Wahrscheinlichkeit, es hat aber besonders Stellen, wie die oben genannten gegen sich. Ebenso wenig kann man mit Weisse in Erzählungen, wie Joh. 20, 19 f. 34 f., eine Reaktion gegen den cerinthischen Doketismus sehen. In diesem Falle müssten ja diese Erscheinungen nach dem Sinn des Evangelisten selbst eine Materialität gehabt haben, die sie nach seiner ganzen Vorstellung von der Auferstehung nicht gehabt haben können. Es ist ihm nicht an sich um diese Materialität und greifbare Leiblichkeit des Auferstandenen zu thun.

1) Weisse hat zuerst in der scharfsinnigen Untersuchung über die Auferstehung und Himmelfahrt (die evangel. Gesch. II. S. 307 f.) durch eine Reihe von Combinationen das Resultat zu begründen gesucht, dass nach den neutestamentlichen Schriftstellern selbst die Apostel des Glaubens gelebt haben, den Auferstandenen nicht in dem wiederaufgelebten irdischen Leibe, sondern in jener verklärten Gestalt geschaut zu haben, in welcher er nach ihrem bildlichen Ausdruck zur Rechten des himmlischen Vaters sitzt. Namentlich hat Weisse auch schon aus der Verkündigung der Sendung des Paraklets die Folgerung gezogen, dass die mit der Himmelfahrt identische Auferstehung nur ideell, rein geistig von der Sendung und Mittheilung des Geistes zu fassen sei. Ich habe in meiner Recension des Weisse'schen Werks (Jahrb. für wissenschaftl. Kritik 1839. I. Bd. S. 606 f.) die Wichtigkeit dieser Ansicht gebührend anerkannt, und die Stelle Joh. 20, 17., in deren räthselhaftem μή μου ἅπτου Weisse das sonderbare Zwielicht dieser ersten Erscheinung des Auferstandenen, gleichsam das Pulsiren dieser Erscheinung zwischen Körperlichkeit und Unkörperlichkeit sieht, wozu mir das folgende γάρ nicht recht zu passen scheint, in der Hauptsache schon so erklärt, wie oben geschehen ist. Neuestens ist auch Hennell (Historisch-kritische Untersuchung über Christi

10. Der unächte Anhang. 20, 30. 31. 21.

Was noch den Schluss des Evangeliums betrifft (Kap. 21), in welchem eine neue Erscheinung Jesu nach seiner Auferstehung erzählt wird, so ist die gewöhnliche Meinung, mit welcher die Interpreten und Kritiker sich mehr oder minder einverstanden erklären, dass das ganze Kapitel nur ein unächter Anhang sei. Fragt man aber nach den Gründen, auf welchen dieses Urtheil beruht, so sieht man, besonders wenn man die verschiedenen Behauptungen der Interpreten mit einander vergleicht, doch nicht recht, was denn eigentlich das entscheidende Moment sein soll. Nach Lücke soll sowohl die Denkweise, als die Sprache und Darstellungsart des ganzen Kapitels einen ganz andern Verfasser verrathen als den Evangelisten, De Wette dagegen hält die Gründe aus der Sprache mit Ausnahme eines einzigen Worts nicht für entscheidend. Der Inhalt selbst enthält im Grunde nichts, was, wenn man andere Stellen der evangelischen Geschichte vergleicht, ein so unüberwindlicher Anstoss sein müsste. Scheint auch der eine oder der andere Zug etwas abentheuerlich zu sein, so kann ja diess auch blosser Schein sein (vergl. Lücke zu V. 9), und auf die fast apokryphische Umständlich-

---

Himmelfahrt. Theol. Stud. u. Krit. 1841. S. 597 f.), wie es scheint, ganz unabhängig auf dieselbe Ansicht wenigstens darin gekommen, dass auch er die Stelle Joh. 20, 17 ebenso erklärt, und daher gleichfalls annimmt, dass bei Johannes Himmelfahrt und Auferstehung zusammenfallen, das Resultat selbst aber wird in dem Satze ausgesprochen: Christus habe mehrere Male, und zwar nach jeder einzelnen Erscheinung an die Jünger, zum Himmel sich erhoben, manchmal so, dass er ihnen nur entschwand, manchmal vor ihren Augen sichtbar sich erhebend, so dass die Himmelfahrt am vierzigsten Tage nur darum so bedeutend hervortrete, weil mit ihr die regelmässigen Erscheinungen und Mittheilungen an die Jünger aufhörten. In diesem Punkte kann ich nicht beistimmen, nicht nur weil ich überhaupt eine solche Combination der verschiedenen Berichte, nach welcher auch bei Johannes eine leibliche Auferstehung und Himmelfahrt vorausgesetzt wird, nicht billigen kann, sondern hauptsächlich desswegen, weil in Betreff des johanneischen Evangeliums nach der oben entwickelten Ansicht die Annahme eines öfteren Erscheinens, als in diesem Evangelium erzählt ist, durch seine Grundidee ausgeschlossen ist.

heit der Erzählung lässt sich ebenso gut der sonst geltende Kanon der Anschaulichkeit und Augenzeugenschaft anwenden. Neben dem allgemeinen Eindruck, welchen das Kapitel macht, ist es hauptsächlich der auffallende Schluss V. 24 u. 25, und da auch schon Kap. 20. V. 30. 31 seinen eigenen Schluss hat, dieser doppelte Schluss, worauf besonderes Gewicht gelegt wird. Ist aber der Schluss 21, 24. 25 offenbar unjohanneïsch, warum soll mit ihm, wie De Wette behauptet, auch das ganze Kapitel fallen? Der Schluss könnte ja, wenn auch die scharfsinnige Vermuthung Tholucks [1]), dass die Schlussworte des Evangeliums ein Beglaubigungsattest für die Aechtheit des Evangeliums seien ausgestellt von unmittelbaren Freunden des Johannes, ohne Zweifel ephesinischen Presbytern, welche hiemit sowohl die Abfassung des Evangeliums durch Johannes, als auch die Glaubwürdigkeit seines Inhalts bezeugen, noch weiterem Anstand unterliegen sollte, unbeschadet des Kapitels selbst, von einer andern Hand hinzugefügt worden sein. Dass Johannes, wenn er den Nachtrag geschrieben hätte, den Schluss 20, 30. 31., auch wenn er ihn schon gemacht hatte, wie Lücke meint, verständigerweise weggenommen, und in anderer Art an das Ende des ganzen Evangeliums gesetzt haben würde, kann man doch auch nicht so entschieden behaupten. Gerade wenn es nur ein Nachtrag sein sollte, konnte er den Schluss auch stehen lassen, und um so besser stehen lassen, wenn, wie man wohl annehmen kann, 20, 30. 31 nicht sowohl das ganze Evangelium, als vielmehr nur der Auferstehungsbericht geschlossen werden soll. Hätte er ihn aber weggenommen, so könnte man ja die nicht unwahrscheinliche Hypothese aufstellen, es seien damals, als er den Nachtrag hinzufügte, Exemplare seines Evangeliums schon in Umlauf gewesen, welche den Schluss 20, 30. 31 hatten, und nachher auch noch den Nachtrag erhielten. Kurz, es könnte der Kritik, wenn sie nur von ihren sonst gebräuchlichen Mitteln auch hier ernstlichen Gebrauch machen wollte, nicht schwer fallen, auch dieses Kapitel als ein ächtes und ursprüngliches Stück dem johanneïschen Evangelium zu vindiciren. Allein bei allem diesem haben die Interpreten doch nicht Unrecht, wenn

1) Glaubwürdigkeit der evangel. Gesch. S. 276.

sie dem letzten Kapitel keinen rechten Glauben schenken können, nur liegt der entscheidende Grund nicht in dem Einzelnen, das gegen seine Aechtheit vorgebracht wird, sondern in dem ganzen Verhältniss, in welchem sein Inhalt zu dem Vorangehenden steht. Man erwäge nur, wie der schon gegebenen Entwicklung zufolge die beiden von dem Evangelisten erzählten Erscheinungen sich zu einander verhalten, wie jede von beiden ihren bestimmten Sinn und Zweck hat, und beide zusammen so in einander eingreifen, dass die eine in der andern sich abschliesst, und sich gar nicht denken lässt, für welchen Zweck Jesus noch weiterhin sollte erschienen sein. Er erscheint ja überhaupt bei unserem Evangelisten nicht als ein auf der Erde weilender Mensch, welcher mit Andern in menschlicher Weise verkehrt, sondern seine Erscheinung geschieht vom Himmel herab, um aber so zu erscheinen, muss doch auch ein einer solchen Erscheinung würdiger, zur Vollendung seines Werks gehörender Zweck gedacht werden. Enthält denn nun aber das ganze Kapitel irgend etwas, was eine solche Bedeutung hätte, was nicht ebenso gut fehlen könnte, ohne dass man etwas vermissen würde, weder überhaupt, noch in Beziehung auf unser Evangelium? Ja es hängt nicht nur nicht mit dem Evangelium näher zusammen, sondern eben desswegen, weil kein solcher Zusammenhang ist in einem Evangelium, in welchem alles Zusammenhang ist, alles seine bestimmte Beziehung auf die Hauptidee des Ganzen hat, steht es sogar zu demselben in einem Gegensatz, durch welchen es sich selbst von ihm ausschliesst, es hebt seine Einheit auf, lässt seinen harmonischen Schluss in eine unbestimmte Weite zerfliessen, indem es etwas hinzusetzt, was allerdings, wie der Verfasser selbst in den Schlussworten naiv bemerkt, in unendlich viele andere Erzählungen derselben Art, ohne dass ein bestimmter Zweck zu sehen wäre, auslaufen könnte. Aus demselben Grunde aber, weil ein Evangelium, in welchem alles in der Idee des Ganzen so eng zusammenhängt und in seiner innern Einheit sich abschliesst, auch einen bestimmten Schluss haben muss, können auch schon die Schlussworte Kap. 20. V. 30 u. 31 kein ächter Bestandtheil desselben sein. Auch diese Worte haben etwas Störendes: man sieht nicht recht, ob die πολλὰ

καὶ ἄλλα σημεῖα auf den Inhalt des Evangeliums im Ganzen gehen sollen, oder nur auf die Erscheinungen, in welchen sich Jesus als der Auferstandene kund gethan hat. Die erstere Erklärung vertheidigt De Wette, Lücke die letztere, welcher unstreitig die Worte ἐνώπιον τῶν μαθητῶν das Uebergewicht geben müssen, da man bei der andern Erklärung diesen Zusatz ebenso wenig sich erklären kann, als die blosse Erwähnung der σημεῖα. Gehen aber diese Schlussworte auf die Erscheinungen des Auferstandenen, so ist schon nicht recht klar, warum überhaupt eine solche nicht auf das Ganze, sondern nur auf das Letzte sich beziehende Ermahnung zum Glauben hier steht, da ja der Evangelist dasselbe, was er thut, weit emphatischer kurz zuvor 19, 35 auch in Beziehung auf die Auferstehung gethan hätte. Und wie kann er hier noch von πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα der Auferstehung reden, wenn doch die von ihm beschriebenen Erscheinungen Jesu seine Erscheinung nach der Auferstehung so in sich abschliessen, dass man an weitere Erscheinungen dieser Art nicht denken kann? Ja, die πολλὰ καὶ ἄλλα σημεῖα könnten ja nur den Eindruck des unmittelbar voranstehenden Ausspruchs Jesu schwächen, dass die, die nicht sehen und doch glauben, selig sind. Denn wozu anders könnte Jesus so oft wieder erschienen sein, als nur für den Zweck, den Glauben an ihn als den Auferstandenen auf solche Erscheinungen zu gründen, also eben darauf zu gründen, worauf er diesen Glauben, wie er zuvor erklärte, nicht gegründet wissen will? Konnte der Evangelist nicht wohl ein Interesse haben, hier noch an so viele andere σημεῖα Jesu zu erinnern, so konnte dagegen sehr leicht ein Anderer sich veranlasst sehen, eine solche Schlussbemerkung hinzuzusetzen, welche, wie die andere 21, 24. 25, eine apologetische Beziehung zu haben scheint, um etwaigen Zweifeln zu begegnen, welche die Differenz dieses späteren Evangeliums von den früher bekannt gewordenen synoptischen erwecken konnte. Hat der Evangelist selbst mit 20, 29 sein Evangelium geschlossen, so hat er diesen zweiten Haupttheil auf dieselbe Weise geschlossen, wie den ersten 12, 44—50 mit einem bedeutungsvollen Worte Jesu, somit auch auf dieselbe Weise, wie das Matthäus-Evangelium schliesst.

II.

Anzeigen.

Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und der evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. Von Karl Wieseler, Lic. u. s. w. Hamb. 1843. xii u. 496 S. 4 fl. 42 kr. n.

Die Chronologie der evangelischen Geschichte bietet so bedeutende Schwierigkeiten dar, dass es kein Wunder ist, wenn selbst die Apologetik neuerdings nicht selten an ihrer Lösung verzweifelt und wohl auch überhaupt die Absicht der Evangelisten, in chronologischer Ordnung zu erzählen, geläugnet hat. Widerspricht jedoch die letztere Behauptung dem unverkennbaren Augenschein, so lässt sich auch die Aufgabe nicht länger umgehen, die durchgängige Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen auch an ihrer Chronologie nachzuweisen, und so muss das Thema des vorliegenden Werks jedenfalls als ein sehr zeitgemässes und interessantes anerkannt werden. Aber auch seiner Ausführung können wir das Zeugniss nicht versagen, dass sie eine sehr tüchtige Gelehrsamkeit, grosse Sorgfalt, und achtungswerthen Scharfsinn beurkundet. Wenn wir nichts destoweniger dem H. Vf. gerade in seinen wichtigsten Ergebnissen fast durchaus widersprechen zu müssen glauben, so wollen auch wir für diesen Widerspruch nur »vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit ausgehen;« möge dann der Leser entscheiden, auf welcher Seite die wirkliche Unabhängigkeit von dogmatischen oder kritischen Voraussetzungen zu suchen ist. Freilich aber müssen wir uns hiefür auf einige Hauptpunkte beschränken.

Was wir hier zunächst in Anspruch nehmen müssen, ist die Partheilichkeit, mit welcher der H. Vf. in der Vergleichung der evangelischen Berichte zu Werke geht. Als unbedingte chronologische Auktoritäten gelten ihm (vgl. S. 25 f. 270 f.) nur Lukas und Johannes (die nach S. 271. 525 »völlig unabhängig von einander« geschrieben haben sollen — vgl. hiegegen u. A. auch diese Jahrbb. II, 1, 86 ff.), Markus und Matthäus, wird versichert, haben »vielleicht hie und da nicht einmal chronologisch schreiben wollen.« Der Letztere namentlich müsste sich auch nach dem H. Vf. nicht so ganz wenige Verstösse gegen die Chronologie erlaubt haben, wenn er wenigstens von c. 4, 12—14, 21 nach

S. 501 »Reden Jesu, ohne Rücksicht auf deren Zeit und Veranlassung zusammengestellt,« c. 10, z. B. die Instruktionsreden an die Zwölfe und an die Siebzig zusammengeworfen (S. 505), ebenso aber auch c. 19 f. (S. 531) einige Reden c. 23 »eine frühere Rede Jesu fast gleichen Inhalts L. 11, 39—52 mit hineingearbeitet,« und c. 26 f. (S. 403) »das ganze Verhör Jesu vor der jüdischen Obrigkeit an Einen Ort [statt der zwei, an die es nach Joh. vertheilt war] zusammengefasst« hat. Aber wie kann da der H. Vf. überhaupt noch von chronologischer Ordnung bei Matth. reden, und welches Vertrauen könnte ein Schriftsteller verdienen, dem es gleichgültig wäre, ob er uns für die Reden seines Helden eine falsche Veranlassung angiebt, ob er die Zeiten confundirt, ob er zusammen gesprochen sein lässt, was Jahre lang auseinanderliegt? Selbst wenn man sich über den Abschnitt c. 4—14 die Hypothese des Vf. gefallen lassen wollte, unser erster Evangelist habe hier die ebräisch geschriebene Spruchsammlung des Apostels Matthäus unverändert eingeschaltet, so wäre damit nicht viel gewonnen; der Tadel fiele nur von dem non-quellen auf den wirklichen Matthäus zurück. Aber wie grundlos und monströs ist nicht diese ganze Hypothese, und wie wenig kann sie doch erklären, was der H. Vf. selbst auch über Matth. c. 19. 20. 23. 26 zugiebt!

Wie wenig aber Grund vorliegt, die chronologischen Angaben des ersten Evangeliums denen der andern nachzusetzen, diess zeigt sich sogleich, wenn wir mit dem H. Vf. zur Kindheitsgeschichte übergehen, und seine Lösung der Schwierigkeiten in's Auge fassen, die hier gerade die Darstellung des Lukas besonders drücken. Zwar auch Matthäus hat hier allerlei Bedenkliches, was der H. Vf. schwerlich entfernt hat. So wenn er (S. 34 ff. vgl. S. 156) die Angaben des Matth. über den Wohnort der Eltern Jesu mit Lukas durch die Annahme ausgleicht, nach dem Census haben diese in Bethlehem bleiben wollen, seien auch nach der Darstellung im Tempel dahin zurückgekehrt, und erst durch die Furcht vor Archelaus zur Rückkehr nach Nazareth bewogen worden. Hiemit ist weder Mt. 2, 23 noch Lc. 2, 39 zu vereinigen. Ebensowenig können wir dem H. Vf. beistimmen, wenn er S. 58 ff. den Stern der Weisen für einen wirklichen Stern nimmt, und diesen theils in der mehrbesprochenen Constellation des Jupiter und Saturn 747 nach Erbauung Roms, theils in einem Kometen sucht, dessen eine chinesische Schrift aus dem Jahr 4 oder 5 v. Chr. erwähnt, und im Zusammenhang damit die Geburt Christi in den Februar des Jahrs der Stadt Rom 750 setzt. An einen wirklichen Stern kann hier schon wegen Mt. 2, 9 (wo nicht von dem Stehen des Sterns »über

einer Gegend, oder einem Ort, sondern über einem Hause gesprochen wird) nicht gedacht werden; noch weniger an zwei Sternerscheinungen, von denen die eine den Magiern in ihrer Heimath, die andere bei Bethlehem sich gezeigt hätte, denn die letztere heisst ausdrücklich *ὁ ἀστὴρ ὃν εἶδον ἐν ἀνατολῇ*; in keinem Fall endlich könnten diese beiden Erscheinungen nach Mt. 2, 16 um mehr als zwei Jahre von einander getrennt werden. Weit schwieriger indessen, als diese Angaben des Matth., ist in historischer Beziehung die des Lukas über den Census des Quirinus, und auch der H. Vf. (S. 73 ff.) hat diese Schwierigkeiten nicht gehoben. Die Möglichkeit zwar, wenn auch nicht die Wahrscheinlichkeit, müssen wir ihm zugestehen, dass auch das Land des Herodes einem Census unterworfen werden konnte: aber dass der politische August eine solche, an sich schon höchst gehässige Maassregel in der von Lukas berichteten lästigen und gefährlichen Weise vollzogen haben würde, können wir nicht glauben, und das Urtheil des Vfs., der diese Form besonders milde und vorsichtig gewählt findet, nicht begreifen. Wenn der H. Vf. ferner die Angabe des Josephus von Unruhen, die kurz vor dem Tode des Herodes ausbrachen, für sich zu Hülfe nimmt, so steht doch nirgends, dass ein Census Anlass dieser Unruhen gewesen sei, Jos. nennt vielmehr ausdrücklich eine andere Ursache, und ebenso entbehrt die Vermuthung des Vfs., dass der bei jenen Unruhen betheiligte Schriftgelehrte Matthias mit dem Theudas der Apostelgeschichte identisch sei (מַתִּתְיָה = *Θεόδωρος* = *Θευδᾶς*) alles Grunds und Bodens, und ist mit der Schilderung des Theudas Apg. 5, 36 schwer zu vereinigen. Die Hauptsache jedoch: dass der Census des Lukas nicht der des Quirinus gewesen sein könne, muss auch der Verf. zugeben, dass ihn aber auch Lukas von diesem unterscheide, hat er nicht bewiesen. Er will wie Andere das *πρώτη* = *προτέρα* nehmen, und dieser Sprachgebrauch in Verbindungen wie: *πρῶτός μου* u. dgl. ist bekannt genug; dass aber *πρῶτος ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου* statt *πρότερος τοῦ ἡγεμονεύειν* gesagt werden könne, dafür weiss der H. Vf. so wenig, als seine Vorgänger, ein Beispiel beizubringen, denn auch Jer. 29, 2 LXX ist ein ganz anderer Fall; es heisst hier nicht, *ὕστατος*, sondern *ὕστερον ἐξελθόντος Ἰεχονίου*.

Eine reiche Gelegenheit zur Bewährung seines Scharfsinns mussten dem H. Vf. die chronologischen Bestimmungen Luk. 3, 1 an die Hand geben. Und wirklich hat er auf die bedeutende Schwierigkeit, welche in der Erwähnung des Lysanias als Tetrarchen von Abilene liegt, wenigstens insoweit geantwortet, dass wir es nach dem nunmehrigen Stand der Untersuchung werden unentschieden lassen müssen, ob sich Lukas



hier geirrt hat, oder nicht. Weniger befriedigend wird ein zweiter Punkt, die Worte ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα, erklärt. Annas soll durch ἀρχιερεὺς nicht als Oberpriester, sondern als Präsident des Synedriums bezeichnet sein; dass er diess war, soll schon aus Joh. 18, 13 erhellen, und eben diese Bemerkung soll auch der Stelle Apg. 4, 6 zu Gute kommen (S. 186 ff. 401). Allein Johannes sagt vielmehr bestimmt das Gegentheil, wenn er Jesum desswegen zu Annas geführt werden lässt, weil er Schwiegervater des Kaiphas war, also wegen seiner persönlichen, nicht wegen seiner amtlichen Verhältnisse, und auch unser Vf. weiss dieser Instanz nur durch die gezwungenste Exegese zu entgehen; und dass überhaupt ἀρχιερεὺς ohne Weiteres den Präsidenten des Sanhedrinn bezeichne, und dieses Amt damals von dem des Hohenpriesters getrennt war, diess wird eben nur aus den Schriften des Lukas, d. h. eben des Schriftstellers erschlossen, um dessen Zuverlässigkeit in diesem Punkt es sich handelt. Wie wenig aber diese sicher steht, kann gerade Apg. c. 4. 5 zeigen. Denn offenbar erscheinen hier Annas und Kaiphas, beim Process Christi die Häupter der Pharisäer, in einer unhistorischen Verbindung mit der sadducäischen Parthei, wie überhaupt die Apg. in ihrem ersten Theil (auch c. 5, 34 ff.), das geschichtliche Verhältniss der jüdischen Partheien zum Christenthum in apologetischem Interesse alterirt hat; wenn der Pharisäer und Schüler des Gamaliel, Saulus, der eifrigste Christenverfolger gewesen ist, so kann weder Gamaliel die Grundsätze gehabt haben, die ihm hier in den Mund gelegt werden, noch überhaupt die Christenverfolgung Anfangs nur von den Sadducäern ausgegangen sein. — Mussten wir nun schon hierin dem Verf. widersprechen, so müssen wir es noch mehr, wenn derselbe, im Interesse seiner sonstigen chronologischen Annahme, behauptet (S. 194 ff.), die Zeitbestimmungen L. 3, 1 beziehen sich gar nicht auf das erste Auftreten des Täufers, sondern auf eine spätere Erweckung, die demselben zwei Jahre nachher, kurz vor seiner Gefangennehmung zu Theil geworden sei; von jener rede nur Mt. 3, 1. Mr. 1, 1, noch von einem andern Vorfall endlich (S. 258) Joh. 1, 19. Wie damit die auffallende Aehnlichkeit aller dieser Abschnitte vereinigt werden soll, mag der Vf. selbst zusehen, und welches seltsame Bild sich hiernach nicht allein von der Thätigkeit des Täufers, sondern auch von der schriftstellerischen Kunst des Lukas ergäbe, brauche ich nicht erst zu bemerken. Aber das sind die Resultate dieser »Voraussetzungslosigkeit.«

Eine der auffallendsten Differenzen zwischen dem Johanneischen und den synoptischen Evangelien fand man bisher in der abweichenden Angabe über den Todestag Jesu. Die Synoptiker setzen diesen auf's

Paschahfest, den 15. Nisan, Johannes, wie es scheint, einen Tag früher. Während nun die Kritik unserer Tage eine ihrer stärksten Waffen gegen die Authentie des vierten Evangeliums daher nahm, wagte auch die neuste Apologetik nur selten, den angegebenen Thatbestand zu läugnen. Der Hr. Verf. hat es gewagt, und sucht zu beweisen, dass auch Johannes das letzte Mahl Jesu auf den Abend des 14., seinen Tod auf den 15. Nisan verlege. Aber mit welchen Gründen! Weil es für's Erste Joh. 12, 1 heisst, Jesus sei sechs Tage vor dem Fest nach Bethanien gekommen, so schliesst der Verf. (S. 377 f.): da das Fest am 14. begann, kam Jesus am 8. nach Bethanien. Wird nun der 14. auf den Freitag verlegt, so wäre der 8. der Sabbath, an dem Jesus nicht gereist sein wird. Aber statt des 8. kann, nach der bekannten Weise der Alten, den Anfangs- und Endpunkt mitzuzählen, auch der 9. als Tag der Ankunft in Bethanien gemeint sein, und er ist es offenbar auch, denn zählen wir die Zeitangaben der Synoptiker, die Johannes ohne Zweifel vor sich hatte, (Mrk. 11, 11 f, 19 f, 14, 1 par.) mit Joh. 12, 12 zusammen, so erhalten wir zwischen der Ankunft in Bethanien und dem letzten Mahl Jesu nur vier Tage, und einen fünften zu suppliren liegt kein Grund vor. Aber wäre dem auch nicht so, woher weiss der Vrf., dass Jesus am Sabbath nicht nach Bethanien gewandert sein würde? Etwa aus Mt. 12, 8 par.? Schliesslich aber handelt es sich ja hier eben um einen Irrthum des vierten Evangeliums, und was soll da ein Gegenbeweis, der von der Voraussetzung seiner ausnahmslosen Unfehlbarkeit ausgeht? Ein zweites entscheidendes Datum giebt K. 13, 1, 2, wo das letzte Mahl ausdrücklich in die Zeit *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* verlegt wird. Verf. freilich (S. 380) übersetzt: Wie Jesus die Seinigen schon vor dem Paschahfest geliebt hatte, so liebte er sie bis an's Ende, muthet aber damit dem Evangelisten gleichsehr eine grammatisch unmögliche Construction, und einen wunderlichen Gedanken zu. Ein drittes Moment ist die Bemerkung Joh. 13, 29: Die Jünger haben geglaubt, Jesus weise den Judas an, das für's Fest Nöthige zu kaufen, was in dieser Allgemeinheit des Ausdrucks nicht von einem Einkauf für die am zweiten Festtage stattfindende Chagiga (S. 381) erklärt werden kann. Wenn endlich viertens Joh. 18, 28 gesagt ist, die Juden seien am Todestag Christi nicht in das Richthaus gegangen *ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*, das Essen des Paschah mithin als etwas erst Zukünftiges gesetzt wird, so erklärt zwar der Vrf. das *φαγεῖν τὸ πάσχα* vom Darbringen des Opfers am Morgen des 15. Nisan (der Chagiga), aber als Beleg für diesen Sprachgebrauch auch nur eine einzige Stelle beizubringen, wo *πάσχα* die Chagiga bezeichnete, hat er unterlassen; das Wort bezeichnet immer nur entweder das ganze Paschahfest mit

seinen Opfern, oder die Paschahmahlzeit des 14. Nisan. Dass es auch hier nicht anders gebraucht sein kann, liegt schon in dem Gegensatz ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλ' ἵνα u. s. w., denn am Paschahfesttage selbst mussten die Juden auch abgesehen vom Essen der Chagiga die Verunreinigung vermeiden; jedenfalls könnte Joh. den Ausdruck nur dann in anderem, als dem gewöhnlichen Sinne verstanden wissen wollen, wenn er vorher bestimmt gesagt hätte, dass die Zeit des Paschahmahls schon vorüber war. Wozu noch kommt, dass auch schon die Johanneïsche Stundenangabe die Erklärung des Verf. ausschliesst. Nach Kap. 19, 14 fällt die Verurtheilung Jesu in die sechste Stunde, die Chagiga aber wurde um die dritte Stunde, Morgens 9 Uhr, verzehrt, müsste also, den 15. Nisan als Todestag Jesu gesetzt, schon vorbeigewesen sein. Um dieser Schwierigkeit und zugleich einem weitern Widerspruch des Johannes mit den Synoptikern zu entgehen, nimmt der Hr. Vrf. S. 414 an, Johannes habe Kap. 19, 14 die Stunden von Mitternacht an gezählt. Dass sich aber diese Zählung bei keinem einzigen alten Volke nachweisen lasse, hat er selbst unmittelbar zuvor (S. 411 ff.) zugestanden und diesem offenen Geständniss gegenüber sich auf ein leichtfertiges »konnte« zurückzuziehen, ist eine Willkühr, welche sich bei einem sonst so gründlichen Gelehrten nur aus der vollkommensten Verlegenheit erklären lässt. — Kommt uns nach Allem diesem der Hr. Verf. S. 373 f. selbst mit dem Bekenntniss entgegen, wenn Johannes den vierzehnten Nisan als Todestag Christi setzte, so wüsste er die Authentie des vierten Evangeliums nicht zu retten, so können wir das nur gutheissen; ob aber der Hr. Verf. durch seine Beweisführung jenes Wenn umgestossen hat, und ob er ein Recht hat, einen Kritiker, der es in seiner ganzen Schärfe hervorhob, wie Schwegler, in geringschätzigem Tone abzufertigen (S. 368, 2. 370, 3), wird nach dem Obigen nicht schwer zu entscheiden sein.

Die vorstehenden Proben aus unserer Schrift mögen zu ihrer Charakteristik genügen, so vielen Anlass zu weiteren Bemerkungen sie auch darböte. Wenn wir ihr auch nur so viel Raum gewidmet haben, so möge diess dem Hrn. Verf. beweisen, dass wir die Bedeutung seiner Untersuchung zu schätzen wissen, und können wir auch nicht glauben, dass sie ihren apologetischen Zweck erreicht habe, oder dass derselbe überhaupt zu erreichen sei, so bekennen wir doch gerne, dass von den vielen Versuchen, ihn zu erreichen, der vorliegende einer der gründlichsten und scharfsinnigsten ist, und dass derselbe auch positiv durch manche schätzbare Detailuntersuchung zur Bereicherung der Wissenschaften beigetragen hat.

Ueber den Laodicenerbrief. Von Professor Rudolph Anger. Leipzig 1843. XVI u. 182 S. 1 fl. 35 kr.

Die Frage, mit deren Untersuchung sich die vorliegende Schrift beschäftigt, ist diese: Unter den Einwendungen, welche in neuerer Zeit gegen die Authentie des Epheserbriefes geltend gemacht worden sind, liegt eine der bedeutendsten in dem Umstande, dass dieser Brief aller näheren Beziehung auf ein persönliches Verhältniss des Schreibers zu den Lesern entbehrt, während doch solche Beziehungen nirgends mehr erwartet werden müssen, als in einem Schreiben an die Gemeinde, in deren Mitte Paulus von allen (mit Ausnahme etwa der Antiochenischen) am Längsten verweilt, und so reiche Erfahrungen jeder Art gemacht hatte. Um diesen Umstand unschädlich zu machen, ist schon vielfach die Vermuthung aufgestellt worden, unser Epheserbrief möge seiner ursprünglichen Bestimmung nach gar nicht, oder doch nicht speciell an die Epheser gerichtet gewesen sein, und man hat sich hiefür namentlich auf die Stelle Kol. 4, 16 berufen, in der von einer *ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας* (d. h. nach der wohlbegründeten Erklärung des Verf., einem Paulinischen Briefe, den die Kolosser aus Laodicea erhalten sollten) die Rede ist. Dieser Laodiceerbrief, hat man geglaubt, sei mit unserem Epheserbrief identisch, wie denn dieser schon im Kanon Marcions an die Laodiceer überschrieben war. Derselben Ansicht ist auch der Vrf. der vorliegenden Schrift, und die Begründung dieser Ansicht ist der Zweck seiner Untersuchung; anhangsweise wird uns auch der apokryphische Laodiceerbrief in verbesserter Textesrecension mitgetheilt.

Näher denkt sich der Verf. den Sachverhalt so: der Epheserbrief, glaubt er, sei ein Rundschreiben, welches zunächst für die Gemeinde von Ephesus, zugleich aber auch für deren Tochtergemeinden in dem prokonsularischen Asien und der Nahe desselben, und unter diesen auch für Laodicea bestimmt war. Dieses Schreiben gab Paulus während seiner (ersten und einzigen) römischen Gefangenschaft zugleich mit dem Kolosserbrief dem Tychikus mit, um es zunächst nach Ephesus zu bringen, von wo es dann weiter an die übrigen Gemeinden, und so auch nach Laodicea und von hier aus nach Kolossä befördert werden sollte. Aus dieser Annahme, wird bemerkt, lasse sich das Fehlen aller individuelleren Züge in dem Briefe sehr leicht erklären, dieselbe sei aber auch schon durch den exegetischen Thatbestand gefordert, denn (S. 128 ff.) da Paulus Kol. 4, 15 die Grüsse an die Laodiceer den Kolossern aufträgt, so können in dem Briefe *ἐκ Λαοδικείας* keine Grüsse gestanden haben, dieser müsse also ein Rundschreiben von allgemeinerer Bestimmung gewesen sein. Ein solches sei aber eben unser Epheserbrief,

der zugleich auch allen Merkmalen nach mit dem Kolosserbrief gleichzeitig geschrieben worden sei. Dieser müsse daher mit dem Laodiceerbrief identisch sein, man müsste denn annehmen, Paulus habe zu derselben Zeit in dieselbe Gegend zwei Briefe desselben Inhalts geschickt. Und in demselben Umstand soll nach dem Verf. (S. 139 f.) auch »das stärkste Argument« für die Aechtheit des Epheserbriefes liegen; denn ist der Kolosserbrief ächt, so lässt sich ihm zufolge nicht denken, dass ein Falsarius, welcher den hier erwähnten Laodiceerbrief unterschieben wollte, diesen den Ephesern zugeschrieben hätte, und ebensowenig, dass er zufälliger Weise einen Brief verfasst hätte, auf den alle Merkmale des Paulinischen Laodiceerbriefs passten; sollte aber auch der Kolosserbrief mit unterschoben sein, so würde doch dann gewiss entweder Kol. 4, 16 Ephesus oder Eph. 1, 1 Laodicea genannt sein.

Was nun dieser Ansicht im Wege steht, ist zunächst der Anfang des Epheserbriefs selbst, der sich Kap. 1, 1 bestimmt zu den ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ wendet. Dass diese Worte mit zum ursprünglichen Text des Briefs gehören, und weder durch kritische noch durch historische Conjectur entfernt werden können, wird auch von dem Hr. Verf. zugegeben und gründlich nachgewiesen; und es lässt sich wirklich nicht absehen, wie man dieser Anerkennung ausweichen könnte: die Worte stehen in allen Handschriften, nur zwei Manuscripte und zwei patristische Stellen enthalten Spuren von dem Vorhandensein einer Lesart, welche ἐν Ἐφέσῳ wegliess; diese Lesart ist aber ebenso, wie die Ueberschrift des Briefs bei Marcion, aller Wahrscheinlichkeit nach durch kritische Combination aus innern Gründen entstanden, und ihr ein historisches Gewicht zu geben liegt um so weniger ein Recht vor; da sie auch einen ganz unpassenden und verschrobenen Sinn giebt; noch weniger aber kann man gegen die Auktorität aller Zeugen auch die Worte τοῖς οὖσι mit auslassen; oder was würde die apologetische Theologie dazu sagen, wenn sich in irgend einem Fall die Kritik eine solche Freiheit erlaubte? Sind nun aber die Worte ursprünglich, so lässt sich nicht begreifen, warum sich die Kolosser nach Laodicea wenden sollen, um den nach Ephesus geschriebenen Brief zu erhalten, warum überhaupt ein Schreiben, das einer Mehrheit von Gemeinden gilt, nur an die Ephesinische überschrieben ist. Um dieses zu erklären, haben Einige angenommen, nur das Original des Briefs sei an die Ephesier addressirt gewesen, den übrigen Gemeinden haben nach der Absicht des Paulus Abschriften mit veränderter Addresse zugestellt werden sollen. Dass aber in diesem Fall die Einstimmigkeit der Tradition und der Handschriften in der Zuschrift des Briefs an die Ephesier unbegreiflich wäre, bemerkt auch der Hr. Verf. S. 12. Er selbst glaubt, der Brief

sei wirklich zunächst nur an die Ephesier gerichtet, aber zugleich für alle Christengemeinden jener Gegend bestimmt, so dass also Ephesus diese alle repräsentire. Aber wie soll man sich doch dieses denken? So, dass der Brief allen gleichmässig bestimmt gewesen, und nur zuerst nach Ephesus gekommen wäre? diess will der Hr. Verf. selbst nicht, und es lässt sich auch mit der speciellen Addresse nicht vereinigen. Oder — die Ansicht des Verf. — so, dass der Brief als solcher nur den Ephesiern galt, diese aber ihn auch den andern Gemeinden mittheilen sollten? Aber dann ist es gewiss höchst auffallend, dass dieser Bestimmung in dem Briefe selbst mit keiner Silbe Erwähnung geschieht? dass selbst Grüsse an die Gemeinden, für welche der Brief *ex hypothesi* mit bestimmt war, nicht ihm selbst einverleibt, sondern den Kolossern aufgetragen werden. Dass diese Erwähnung in ein Rundschreiben nicht gepasst hätte (Anger S. 121), lässt sich nicht sagen, um so weniger, da Eph. 6, 21 f. doch eines ebenso speciellen Umstands, der Sendung des Tychikus, erwähnt wird; eben auf diesen aber sich zu stützen (Anger a. a. O.), indem höchst wahrscheinlich nicht die Epheser, sondern Tychikus mit der Verbreitung des Sendschreibens beauftragt gewesen, geht auch nicht, wegen Kol. 4, 15 ff.: wie kann denn Paulus die Grüsse nach Laodicea, und die Abholung seines Rundschreibens von da den Kolossern auftragen, wenn vorher schon sein eigener Abgesandter nach Laodicea kommen musste, der hier die Bestellung der Grüsse und die Weiterbeförderung des Circulars selbst besorgen konnte? oder wenn der Verf. annimmt (S. 132 f.) Tychikus habe sich wohl in Laodicea nur kurz aufgehalten, um sich seiner wichtigen Aufträge in Kolossä möglichst schnell zu entledigen, unsern Epheserbrief aber hier zurückgelassen, wie konnte Paulus schon in Rom, als er den Kolosserbrief schrieb, dieses so genau wissen, wie konnte er vorhersehen, dass Tychikus an allen andern Orten gerade so lange bleiben würde, bis sein Rundschreiben gelesen wäre, nur eben in Laodicea nicht, ja woher konnte er auch nur ganz bestimmt wissen, dass Tychikus seinen Brief den Laodiceern früher mittheilen würde, als den Kolossern? selbst wenn diess in Rom so ausgemacht war, hätte er ja nachher Anlass bekommen können, wieder davon abzugehen. Die Grüsse ohnedem konnten ja beim kürzesten Aufenthalte bestellt werden. Wie seltsam endlich Kol. 4, 16 den an die Epheser geschriebenen Brief als ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας zu bezeichnen! denn heisst diess auch allerdings zunächst nur: ein Brief, der von Laodicea aus nach Kolossä kommen sollte, so wird doch Niemand einen Brief nicht nach seinem ursprünglichen Abfassungs- oder Bestimmungsort, sondern nach einer Zwischenstation bezeichnen. Wollte Paulus sagen, was ihn der Verf. sagen lässt, so musste er be-

stimmter von einem an die Ephesier gerichteten Brief reden, den die Kolosser von Laodicea aus erhalten würden, nicht nur von einer ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας: der letztere Ausdruck, besonders in der Parallele mit der ἐπιστολὴ παρ' ὑμῖν, dem Kolosserbrief, kann nur einen an die Gemeinde zu Laodicea selbst gerichteten Brief bezeichnen sollen. Hält es aber der Hr. Verf. für unwahrscheinlich, dass Paulus, wenn er einen solchen schrieb, diese Gemeinde erst von Kolossä aus grüssen liess, so ist auch Ref. dieser Meinung; hätte es aber auch Paulus nicht gethan, so kann es doch der Verfasser des Kolosserbriefs gethan haben.

Doch nicht allein die Ueberschrift, auch der Inhalt des Epheserbriefs ist mit der Hypothese des Verf. unvereinbar. Dieser Brief enthält nicht nur nichts, was auf ein persönliches Verhältniss des Schreibers zu den Empfängern hinwiese, sondern er enthält auch Kap. 3, 2 ff. 4, 21 Aeusserungen, die der Apostel seinen persönlichen Schülern gegenüber gar nicht gethan haben kann, wie diess auch der Vf. S. 45—51 recht gut nachweist. Um nun diesen Umstand mit seiner Hypothese in Einklang zu bringen, nimmt Anger an (S. 119 f. 141), der Epheserbrief sei zunächst nur für solche Heidenchristen bestimmt gewesen, die den Paulus nicht persönlich kannten, weil er aber auch Andern habe von Nutzen sein können, so hebe Paulus diese Beschränkung nicht ausdrücklich hervor. Dass indessen diese Annahme nichts weiter, als ein Nothbehelf ist, zeigt schon ihre unsichere Haltung, in der sie mit der einen Hand wieder nimmt, was sie mit der andern gegeben hat. Der Brief soll zunächst nur für die bestimmt gewesen sein, die Paulus nicht persönlich kannte, dann aber doch auch für die Andern, also nicht nur für jene, eigentlich aber doch nur für diese. Was lässt sich damit anfangen? Vielmehr aber liegt zu jener Beschränkung nicht der mindeste Grund vor. Der Brief wendet sich einmal an alle Ephesinische Christen, ohne irgend eine Einschränkung, woher will denn der Exeget zu dieser das Recht nehmen? Auch sonst, sagt der Verf., sei es des Apostels »Gewohnheit«, Briefe, die unmittelbar nur einem Theil der Gemeinde gelten, der ganzen zuzueignen. Auf den Beweis hiefür wären wir begierig. Der Verf. beruft sich auf »die für Heidenchristen berechneten Briefe an die Thessalonicher.« Aber woher weiss er denn, dass die Heidenchristen nur ein Theil der Thessalonicensischen Gemeinde waren? Auch die Apostelgeschichte (Kap. 17, 4. 11) deutet an, dass es der bekehrten Juden nur ganz wenige gewesen sein können, und selbst diese Angabe liesse sich bei der bekannten Tendenz der Apostelgeschichte bezweifeln. Jedenfalls bestand die ganz überwiegende Mehrzahl der Thessalonicensischen Gemeinde aus Heidenchristen, so dass Paulus alles Recht hatte, die Gemeinde im Ganzen als heidenchristlich

zu behandeln. Beim Epheserbrief dagegen müsste es sich umgekehrt verhalten; in Ephesus, wo Paulus selbst drei Jahre gewirkt, wo er (1 Kor. 16, 8 f. 15, 32. AG. Kap. 19 f.) so grosse Erfolge gehabt, und so heftige Angriffe bestanden hatte, hier konnte unmöglich nach Verlauf von höchstens vier Jahren die Masse der Gemeinde ihm so unbekannt geworden sein, dass ihm von ihrem Glauben und ihnen von seiner Bekehrung zum Christenthum nur durch's Hörensagen etwas bekannt ist. Hier müsste daher Paulus der ganzen Gemeinde zugeschrieben haben, was höchstens nur auf einen kleinen Theil derselben passte; wer wird aber das glauben? Oder sollen wir uns mit dem Hrn. Verf. bei der Auskunft beruhigen: »die etwa wichtigen specielleren Angaben habe Paulus durch die Ueberbringer ausrichten lassen?« Nun ja, wer sich vorstellen kann, Tychikus, oder wer sonst, habe den Epheserbrief der Gemeinde vorgelesen, bei solchen Stellen aber, die nicht auf Alle passten, wie Kap. 1, 15. 3, 2. 4, 21 jedesmal bemerkt, mündlicher Mittheilung zufolge beziehe sich diess nur auf diejenigen, die den Paulus nicht selbst kennen, der mag es thun; wir unserstheils sind der Meinung, wenn sich Paulus zu einem besondern Theil der Gemeinde wenden wollte, so würde er diess hier so gut, wie 1 Kor. 8, 10. Röm. 2, 17 14, 5 ff., so einzurichten gewusst haben, dass der Leser des Briefs keinen besonderen Commentar brauchte.

Mit Einem Wort: die Hypothese von der allgemeineren Bestimmung des Epheserbriefs und seiner Identität mit dem Laodiceerbrief, auch in der Form, in welcher sie Anger vorträgt, ist nicht das Resultat historischer Forschung, sondern eine apologetische Fiktion, die der vorausgesetzten Authentie des Epheserbriefs den exegetischen Augenschein zum Opfer bringt, und auch diese neue Vertheidigung derselben wird letztlich nur dazu dienen können, die Zweifel gegen jenen Brief zu verstärken. Im Uebrigen verdient die vorliegende Schrift das Lob, dass sie mit seltenem Fleisse und grosser Genauigkeit ausgearbeitet ist, die verschiedenen Ansichten über ihren Gegenstand in alle ihre Wendungen verfolgt und die Litteratur desselben mit einer Vollständigkeit beibringt, die nichts zu wünschen übrig lässt. Dem Auge des Lesers wäre ein weisseres Papier zu gönnen, und auch für die Uebersichtlichkeit hätte der Hr. Verf. besser gesorgt, wenn er seine Schrift weniger mit Anmerkungen überladen hätte.

Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. Herausgegeben v. Dr. August Hahn. Breslau, 1842. XI u. 222 S. n. 1 fl. 20 kr.

Es gereicht uns zum Vergnügen, in der vorstehenden Schrift ein Werk anzeigen zu können, das eine Lücke in der Litteratur auf eine

recht tüchtige Weise ausfüllt. Da Walchs *Bibliotheca symbolica* vom Jahr 1770, für ihre Zeit ein höchst verdienstliches und gelehrtes Werk, schon seit Jahren Vielen unzugänglich ist, und auch dem gegenwärtigen Zustande der Quellenkritik nicht mehr entspricht, so war eine Sammlung der älteren Symbole, dieser für die Dogmengeschichte so wichtigen Urkunden, längst Bedürfniss. Der Hr. Vf. verdient unsern Dank, dass er sich diesem mühsamen Geschäft unterzogen, und die Anerkennung, dass er seine Aufgabe sehr befriedigend gelöst hat. Die Schrift giebt in vier Abtheilungen zuerst die verschiedenen Versionen des apostolischen Symbolum, hierauf die Darstellungen der Glaubensregel bei den ältesten Kirchenlehrern, drittens die katholischen Symbole, sowohl die vornicänischen, als auch die der ökumenischen und orthodoxen Partikularsynoden, viertens endlich die akatholischen Glaubensbekenntnisse, nach den besten Textesrecensionen, mit Angabe der Varianten und Hauptparallelstellen. Mehrere nicht ganz unbedeutende Verbesserungen und neue Ergebnisse hat der Verf. selbst Vorr. X angemerkt. In Einzelnem ist ihm wohl auch zu widersprechen; der »apostolische Ursprung des kirchlichen Taufbekenntnisses« (S. 26) z. B. lässt sich schwerlich nachweisen, selbst wenn derselbe, wie hier, auf seinen wesentlichen Inhalt beschränkt wird; das Verhältniss der *regula fidei* zum Symbolum (S. 65 ff. 78) dürfte schärfer bestimmt sein, so richtig es auch ist, beide zu unterscheiden; die Worte Tertullians: *per carnis etiam resurrectionem* sind S. 69 nicht ganz richtig übersetzt: »auch vermittelst der Auferstehung des Fleisches«, statt: mittelst der Auferstehung auch des Fleisches u. A. Namentlich ist aber zu bezweifeln, ob der Hr. Vrf. seinen Zweck (S. IV), »die wesentliche Einheit des Glaubens der apostolisch-katholischen Kirche nicht minder, als ihre Freiheit zu beurkunden«, mit der vorliegenden Zusammenstellung erreichen wird. Von Freiheit kann bei diesen Urkunden dogmatischen Glaubenszwangs ohnedem nicht die Rede sein; aber auch die Einheit ist nicht so gross, wie sie aussieht. Stehe es übrigens hiemit, wie es will, der Werth des Schriftchens für die Dogmengeschichte muss ihm jedenfalls unangetastet bleiben.

Die gegenwärtige Noth der evangelischen Kirche Preussens, deren Ursachen und die Mittel zu ihrer Abhülfe beleuchtet von Karl Bernh. Moll, Pfarrer u. s. w. Pasewalk, 1843. 371 S. n. 2 fl. 20 kr.

Der Gegenstand dieser Schrift ist bedeutend genug, um ein allgemeines Interesse in Anspruch zu nehmen: eine Untersuchung über alles Schad- und Krankhafte im gegenwärtigen Leben der evangelischen Kirche

und die Mittel zu seiner Heilung, und hat sie auch zunächst nur die preussischen Zustände im Auge, so sind doch theils diese selbst von allgemeiner Wichtigkeit, theils wiederholen sich fast alle Bemerkungen, die über sie zu machen sind, auch in der übrigen deutsch-protestantischen Kirche. Auch die Art, wie der Hr. Verf. seinen Gegenstand behandelt, ist geeignet, seiner Arbeit die Aufmerksamkeit zuzuwenden: eine warme, fast leidenschaftliche Begeisterung für seine Sache, eine gewandte und blühende, wenn auch von Manierirtheit und Ueberladung nicht immer freie Darstellung, eine tüchtige wissenschaftliche Bildung, ein Reichthum von Beobachtungen und Gedanken dienen seiner Schrift zur Empfehlung. Wenn sie nichtsdestoweniger bei Ref. keinen durchaus befriedigenden Eindruck hinterlassen hat, so glaubt derselbe den Grund davon in der Unklarheit suchen zu müssen, mit welcher er unvereinbare Standpunkte vermischt, und sich dadurch unfähig macht, wesentliche Lebensfragen rein aufzufassen und in ihrer ursprünglichen Bedeutung darzustellen. Eine genauere Erörterung wird dieses Urtheil rechtfertigen.

Der Hr. Verf. ist ein Mann von entschiedener Kirchlichkeit und Gläubigkeit, die Kirche ist ihm die Mutter, der er Alles opfern will, »der positiv geoffenbarte Glaube«, »das feste prophetische Wort« (S. 151), der Boden, auf den er sich stellt, alt- und neutestamentliche Aussprüche die Auktorität, an die er aller Orten appellirt. Diese Kirchlichkeit ist jedoch nicht die fanatische der neuern Hierarchie, deren höchstes Ziel es ist, die guten Zeiten eines Hesshus und Calov, ja wo möglich eines Gregor und Innocenz wiederherzustellen; der Verf. desavouirt (S. 79 u. ö) »die Ultra-Evangelischen, die auf geradem Wege sind, wie einst die Erbsünde für die Substanz der menschlichen Natur und die guten Werke für schädlich zur Seligkeit, auch noch die Wissenschaft für ein Hinderniss des Glaubens und die Theologie und das Studiren für das eigentliche Verderben der Geistlichkeit zu erklären«; auch der Pietismus muss sich von ihm (S. 47 ff.) manches treffende, nicht genug zu empfehlende Wort sagen lassen, und selbst die supranaturalistische Bibliolatrie ist offenbar nicht seine Sache. Er ist mit Einem Wort ein Schüler von Hegel's Philosophie und Marheineke's Dogmatik, nur um ein gut Theil kirchlicher und orthodoxer selbst als der Zweite, einer von denen, welche die Kirche wollen, aber auch die Wissenschaft, welche ganze und vollständige Theologen sein wollen, aber auch von der Philosophie nicht lassen können. Eben hierin liegt aber das Unklare und Widersprechende seines Standpunkts. Wir sagen nicht, dass man nicht Theologe sein könne, wenn man Philosoph ist, dass die Losung nicht sein dürfe, die Wissenschaft und die Kirche, sondern nur,

die Wissenschaft oder die Kirche: aber das sagen wir, und das haben alle Verhandlungen und Vergleichsversuche der letzten Jahre zur Evidenz gebracht, dass man nicht zugleich Philosoph und supranaturalistischer Theolog sein kann, nicht zugleich auf die Macht des Gedankens sich verlassen und sein Denken einer inspirirten Schrift unterwerfen, nicht zugleich alle Wahrheit auf den Geist bauen und den Buchstaben und seine Ausleger auf den Thron setzen. Auch was der Hr. Verf. (S. 105—165 »der evangelische Glaube und die Wissenschaft«) sagt, um das Verhältniss beider Seiten zu bestimmen, giebt hiefür nur einen neuen Beleg. Kein Glauben ohne Wissen, kein Wissen ohne Glauben, diesen Satz hat der Hr. Verf. ganz gut und schlagend durchgeführt, und Vielen von denen, welche um so bessere Christen zu sein meinen, je schlechtere Theologen sie sind, das gänzlich Unglaubige und Unchristliche ihres Treibens nachgewiesen. Aber mit solchen allgemeinen Sätzen kommen wir eben nicht weit, die Frage ist, was für ein Wissen und was für ein Glauben. Da belehrt uns der Hr. Verf. (S. 121 fl.), der Zweifel und die Voraussetzungslosigkeit seien wohl recht und gut, aber die »absolute« Voraussetzungslosigkeit, welche »ihre eigene Voraussetzung und damit sich selber aufhebt«, der »absolute« Zweifel, welcher »sich selbst bezweifelt«. Es ist nicht zum erstenmal, dass wir diese Zumuthung hören, aber es ist auch schon längst darauf geantwortet, dass damit die Wissenschaft und der Zweifel zur reinen Illusion werde: wenn ich nur dazu zweifeln soll, um am Ende wieder Alles zu glauben, was ich vorher geglaubt habe, nur höchstens »mit ein bischen andern Worten«, so lasse ich das Zweifeln lieber unterwege und halte mich von vorne herein an den Glauben, da weiss ich doch gleich, was ich habe. Der Hr. Verf. giebt das im Grunde auch zu: »unter diesem lockenden Namen« — sagt er S. 150 über die Forderung einer gläubigen oder christlichen Wissenschaft — verbirgt sich das Ansinnen, es solle die Wissenschaft ... nicht aus dem Glauben ... heraus; sie solle es nicht zum Zweifeln, überhaupt nicht zu einer Veränderung des überlieferten und vor allem Wissen gegebenen Glaubens und seines Gegenstandes kommen lassen, d. h. die Wissenschaft solle nicht Wissenschaft sein; sie solle den Glauben in der Form, in welcher die Kirchenlehre ihn bietet, unangetastet lassen, und nach allen Sprüngen der Reflexion, auf denen der Zweifel um ihn herumtanzen und neckend sich über ihn wegsetzen möchte, zuletzt im Ernst bekennen, dass dieses doch nur Alles Spass gewesen sei.“ „Zu solchen Hanswurststreichen sind aber der wahre Glaube und die rechte Wissenschaft wahrhaftig beide zu gut; und in diesem Sinne giebt es so wenig eine gläubige und

christliche Wissenschaft, als es eine gläubige Mahlzeit und ein christliches Messer giebt.« So der Hr. Verf., höchst treffend und richtig, aber sieht er denn nicht, dass er damit nur sich selbst und sein eigenes Verfahren schildert und verurtheilt? Was ist denn der Zweifel, der von vorne herein sich selbst aufhebt, als eben dieses Sideroxylon der gläubigen Wissenschaft? Er selbst freilich will das nicht Wort haben: die Wissenschaft als solche soll nicht gläubig sein, um so mehr aber das wissende Subjekt (S. 135. 137 ff). Aber mit dieser Unterscheidung ist nicht das Geringste gewonnen, denn wie soll sich nun in jenem Subjekt sein Wissen zu seinem Glauben verhalten? soll es die Gewissheit seines Wissens von der Uebereinstimmung desselben mit seinem Glauben abhängig machen oder nicht? Im ersten Fall haben wir eben jene von dem Hrn. Verf. so genannten »Hanswurststreiche«, im andern umgekehrt die von ihm so hart getadelte ungläubige Varaussetzungslosigkeit. Wie es übrigens hier gemeint ist, liegt am Tage. Wo sich die Theologie »auf den historischen Boden stellen und an das feste prophetische Wort halten« soll (S. 131), wo der neuern Kritik vorgeworfen wird, dass »alle ihre Untersuchungen in den Wind gehen, weil sie nicht von der Kritik des Thomas über die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten, und nicht von der Sichtung ausgehen wollen, welche schon die älteste Kirche mit der Unzahl der ihr als heilig und apostolisch dargebotenen Schriften vorgenommen hat« (S. 133), wo denkenden Theologen gesagt wird, dass »der Teufel ihnen das Concept verrückt« habe, weil sie »im Glauben an die Unfehlbarkeit ihrer Vernunft den Glauben der Kirche in Kollisionsfällen der Unvernunft zeihen« (S. 147), als ob das Denken anders könnte, als an die Unfehlbarkeit der Logik glauben, da brauchen wir kein weiteres Zeugniss, um zu wissen, wie wir daran sind, und wir wollen auch nicht weiter darüber streiten; nur das meinen wir, dass man die schönen Worte von absoluter Voraussetzungslosigkeit, die Deklamationen über freie Wissenschaft hätte sparen können, wenn man doch zuletzt damit endigt, die Infallibilität des Eusebianischen Kanons vorauszusetzen, und Alle, die nicht daran glauben, — im Namen der freien protestantischen Wissenschaft, versteht sich — dem Teufel zu übergeben.

Dass bei dieser Befangenheit des ganzen Standpunkts auch im weitern Verlaufe ein klares und erschöpfendes Eingehen auf die letzten Gründe und den wahren Sachverhalt nicht selten zu vermissen sein wird, lässt sich erwarten. So manche treffende Bemerkung und Beobachtung daher unsere Schrift enthalten, so manche schätzbare Anregung sie geben mag: dass sie den Uebelständen, welche sie beklagt, wirklich auf den Grund gedrungen, dass sie eine Radikalkur derselben herbeizu-

führen geeignet sei, können wir ihr nicht zugeben. — Der Hr. Verf. handelt in dem ersten von den sieben Kapp., in die er seinen Stoff vertheilt hat, zunächst von der kirchlichen Seelsorge in ihrem Verhältniss zur individuellen Freiheit. Er beklagt den Verfall der Seelsorge, er verlangt ihre kräftige Wiederherstellung, nebst der Wiedereinführung der kirchlichen Katechismusübungen mit den Erwachsenen und der Privatbeichte; aber er übersieht gleich hier, dass das Verhältniss des Individuums zur Religion in unserer Zeit nicht mehr das gleiche sein kann, wie vor etlichen hundert Jahren. Ein mündiger Geist kann für seine Seele selbst sorgen, und wird sich dafür bedanken, sich in einem Dritten einen Gewissenswächter und Glaubensinquisitor setzen zu lassen; wenn daher unsere Zeit von einer amtlichen Berechtigung der Geistlichen zur unverlangten Einmischung in Privatverhältnisse nichts wissen will, so zeigt sie damit nur, dass sie auf eigenen Füssen zu stehen, und ihr Gewissen in sich selbst, statt im Priester, zu haben gelernt habe. Unmündige freilich bedürfen des Vormunds; aber alle Laien oft ungleich weniger gebildeten Geistlichen gegenüber für solche zu erklären, ist hierarchische Anmassung, und so ist es ganz in der Ordnung, dass die seelsorgerliche Bevormundung jetzt nicht mehr unterschiedslos, kraft amtlicher Gewalt, von jedem Geistlichen gegen jeden Laien geübt werden kann, sondern an den persönlichen Einfluss, den das Uebergewicht der Bildung und des Charakters verleiht, gebunden ist.

Kap. 2 bejammert der Vf. den Verfall des öffentlichen und häuslichen Gottesdiensts, mögen nun beide gleichmässig darniederliegen, oder der zweite sich in pietistischer Weise an die Stelle des ersten setzen, und macht Vorschläge zu innigerer Durchdringung beider durch Organisirung von Bibelstunden, Wochengottesdiensten u. s. w. Das mag auch recht und gut sein, aber die Hauptsache ist, dass diese Gottesdienste dann auch besucht werden, und warum dieses in unserer Zeit nicht mehr so fleissig geschieht, wie früher, das hat Gründe, die keine Agende und kein Gesetz heben kann: wollt Ihr die Kirchen wieder so voll sehen, wie sie vor hundert Jahren waren, so müsst Ihr entweder uns auf den dogmatischen Standpunkt jener Zeit zurückbringen, oder wenn Ihr das nicht könnt, so müsst Ihr Euch entschliessen, im Geiste des 19ten Jahrhunderts zu predigen und zu singen, müsst nicht mit dem Mechanismus einer preussischen Agende den denkenden Zuhörer aus der Kirche verscheuchen, und nicht in verschollenen Bildungsformen die Wahrheiten vortragen, die wir längst in reinerer Gestalt zu besitzen gewohnt sind. Seine frühere Bedeutung freilich werdet Ihr auch damit dem kirchlichen Kultus nicht wieder erobern: wer seine sittliche Selbstgewissheit denkend und handelnd errungen hat, der kann unmöglich das

gleiche Bedürfniss der kirchlichen Stützen haben, wie der, für den sie noch ausser ihm selbst, in diesen liegt, und wer es weiss, dass sich der Geist nicht nur in der Einen Form der kirchlichen Religiosität offenbart, dessen anderweitige Hülfsquellen sind zu gross, als dass er seine geistige Nahrung allein oder hauptsächlich dem Kirchenbesuch verdanken könnte.

Kap. 3 kommt unsere Schrift auf die Stellung des geistlichen Amts zu sprechen, deren Schwierigkeiten der Hr. Verf. grossentheils richtig erkannt hat; aber was er zur Abhülfe vorschlägt, ist grösserentheils so unbestimmt und allgemein (Erweckung des rechten Sinns unter den Geistlichen, richtige Bestimmung des Verhältnisses von Amt und Dienst, Berechtigung und Verpflichtung u. s. w.), dass sich damit nicht viel anfangen lässt. Weit praktischer, und durchaus gerecht sind seine Klagen über die Ueberhäufung der Geistlichen mit Schreibereigeschäften und das Unzureichende so vieler Besoldungen; wir sehen aus seiner Schrift, dass es in Preussen in dieser Beziehung genau so ist, wie anderwärts auch; die Vorschläge (S. 101 ff.) für bessere Vorbereitung der theologischen Candidaten zum Amt mittelst ihrer Verwendung als Hülfsprediger treffen so ziemlich mit dem zusammen, was in andern Ländern zum Theil seit Jahrhunderten mit dem besten Erfolge besteht.

Von Kap. 4 »der Glaube und die Wissenschaft« habe ich schon geredet; die Frage über theologische Lehrfreiheit ist hier S. 155 ff. mit der Bestimmung, dass zwar jeder lehren könne, was er wolle, aber der »angestellte Lehrer in Kirchen und Schulen hohen und niederen Ranges« nur was die Kirche lehrt, dass ferner die, welche von der Kirchenlehre abweichen, sich nicht »zu öffentlichen Lehrern aufwerfen, und sich mit Proselytenmacherei befassen« sollen, oberflächlich und widersprechend beantwortet: mit Proselytenmacherei befasst sich Jeder, der seine Ansichten öffentlich äussert, und an die Kirchenlehre können die Angestellten so wenig, als die Nichtangestellten schlechthin gebunden werden, wenn nicht unsere Universitäten, Schulen und Geistlichen auf den Standpunkt des absoluten Symbolzwangs zurückkehren, und aller freien Gedankenbewegung beraubt werden sollen.

Kap. 5 bespricht einen besonders wichtigen und in unserer Zeit vielfach angeregten Gegenstand, die Kirchenzucht. Wie viele Andere meint auch der Vf. (z. B. S. 169 f. 191 f. 233), die Nothwendigkeit derselben festhalten zu müssen, da ohne sie kein kirchliches Leben und keine kirchliche Lebensordnung möglich sei, und die Kirche unmöglich zu dem notorischen groben Sünder sich ebenso verhalten, und ihm die gleiche Theilnahme an den Rechten ihrer Mitglieder gestatten könne, wie jedem Andern. So scheinbar das aber auch lautet, und so richtig

es ist, wenn man einmal vom Begriff der Kirche als eines für sich bestehenden Organismus ausgeht, so wenig sind doch damit die Schwierigkeiten der fraglichen Forderung beseitigt. Schon über den Umfang der Kirchenzucht lässt sich kaum eine haltbare Bestimmung geben. Soll sie sich nur auf die Rüge grober Sünden beschränken, oder auch feinere Formen der Unkirchlichkeit, auch den theoretischen Unglauben, den Mangel an Kirchenbesuch u. s. w. betreffen? Folgerichtig wäre offenbar nur dieses (wie auch Vf. anerkennt vgl. S. 187 f.); aber welche unerträgliche tyrannische Gewalt läge dann nicht in den Händen ihrer Verwalter! Ebensowenig lässt sich die Modalität ihrer Ausführung befriedigend festsetzen. Auf welche Beweise hin sollen denn Kirchenstrafen erkannt werden, auf juridische Beweisführung oder auf moralische Ueberzeugung? Im erstern Falle würde die Kirchenbehörde zur Gerichtsbehörde, ihr religiöser Charakter gienge verloren, und der Collisionen mit den bürgerlichen Gerichten wäre kein Ende; im andern würden sich die kirchlichen Behörden eine alles Rechtsgefühl empörende Gewalt über Ehre und guten Namen der Kirchenmitglieder anmassen, und nur gerechte Nothwehr wäre es, eine solche Kirchenstrafe mit einer Verläumdungs- oder Injurienklage zu beantworten. Worin endlich sollten die Kirchenstrafen bestehen? positive Strafen, die mit den bürgerlichen Aehnlichkeit haben, Entziehung der Freiheit, der bürgerlichen Ehre, des Lebens, körperliche Züchtigung u. s. w. wird die Kirche, wie wir hoffen, nicht anwenden wollen, und wenn sie es wollte, müsste es ihr der Staat verbieten, der solche Strafen nur für bürgerliche Verbrechen und durch die bürgerlichen Gerichte verfügen lassen kann. Conventionalstrafen an Geld wird wenigstens die protestantische Kirche auch nicht einführen. Es bliebe mithin nur noch, was auch der Verf. allein verlangt, Ausschliessung von den kirchlichen Ehrenrechten, dem Recht zu Gevatter zu stehen, der Communion, den Kirchenämtern. Aber für's Erste würde das gerade bei unkirchlich Gesinnten am Wenigsten helfen; zweitens aber, und das ist die Hauptsache, haben auch diese Strafen in unsern europäischen Verhältnissen bürgerliche Wirkung, können ebendesswegen vom Staate nicht geduldet werden. Wäre es Jedem freigestellt, ob er einer Kirche angehören will, oder nicht, so könnte sich keiner beschweren, wenn er durch Gesellschaftsbeschluss, unter den durch den ursprünglichen Gesellschaftsvertrag festgesetzten Formen und Bedingungen, ganz oder theilweise von den Rechten eines Gesellschaftsmitglieds ausgeschlossen würde; es verhielte sich dann hiemit, wie mit jeder andern Gesellschaft; wem jene Bedingungen nicht gefielen, der könnte austreten. Ganz anders steht es jedoch, wo es der Staat seinen Bürgern zur Pflicht macht, irgend einer Religionsgemeinschaft anzuge-

hören. In diesem Fall ist die kirchliche Ehre Bedingung der bürgerlichen, mithin auch die Kirchenstrafe zugleich eine bürgerliche Strafe, hinsichtlich deren jeder Staatsbürger verlangen kann, dass sie nur wegen bürgerlicher Vergehen, nach Urtheil und Recht über ihn verhängt werde, und dass er nicht der Gefahr ausgesetzt sei, durch die Beschlüsse der Kirchenbehörde an seiner Ehre gekränkt zu werden, während er doch fortwährend der Kirche, die ihn so behandelt hat, anzugehören genöthigt ist.

Es führt uns diess auf das Verhältniss von Kirche und Staat, welches von Kap. 6 (»die Kirchenverfassung und das Staatsleben«) den Hauptinhalt ausmacht. Wie nicht anders zu erwarten war, verlangt der Verf. einen christlichen Staat, erkennt aber dafür auch die Rechte der Staatsgewalt über die Kirche an, die jedoch weder Staatskirche noch Staatsanstalt, sondern »Landeskirche« sein soll. Wie sich indessen die Landeskirche von einer vom Staat abhängigen Kirche unterscheiden soll, lässt sich im Geringsten nicht einsehen, und auch was der Hr. Verf. S. 299 beibringt, setzt darüber nicht in's Klare. Die Staatsgewalt soll der Landesherr als politisches, die Kirchengewalt als kirchliches Recht besitzen: »durch diese Unterscheidung ist die Gefahr beseitigt, dass der Landesherr als solcher auch Herr der Kirche werden, oder dass die Kirche unter irgend einer Form eine blosse Staatseinrichtung werden, oder dass sie gar in den Staat verschwinden könne.« Da hat der Hr. Verf. einen guten Glauben. Ist denn etwa in Preussen z. B. der Landesherr nicht als solcher auch Herr der Kirche? Nein, sagt der Verf., er ist es aus einem andern Grunde. Aber doch ist er es immer, so lange er Landesherr ist, und hört auf, es zu sein, wenn er die politische Gewalt aus den Händen giebt, mag er daher seine Kirchengewalt ursprünglich haben woher er will, jetzt hat er sie eben als Landesherr. Wäre dem nicht so, so müssten sich beide Gewalten auch in der Wirklichkeit trennen lassen. Aber versuche es der Verf. einmal, mit ihrem Unterschied Ernst zu machen, behaupte er einmal, dass die Kirchengewalt auch einem Andern, als dem Landesherrn, übertragen werden könne, und man wird ihm wohl schon bemerklich machen, dass solche Distinktionen zwar gestattet werden, so lange sie sich hübsch unschädlich in der Theorie halten, dass man sich aber ihre Praxis verbitte. Sind aber Kirchen und Staatsgewalt in der Person des Landesherrn vereinigt, so hat auch die schärfere Trennung des Kirchen- und Staatsdienstes, die der Verf. verlangt, nicht so sehr viel auf sich, und wird der Kirche schwerlich die Selbständigkeit geben, die er sich davon zu versprechen scheint. Noch schlimmer steht es mit der Forderung eines »christlichen Staats«, wie diess nachgerade auch immer

allgemeiner anerkannt wird. Sollte diese Forderung nur heissen, der Staat müsse dem Geiste des Christenthums indirekten Einfluss auf sich gestatten, so ist damit gar nichts gesagt, denn das macht sich von selbst; wird dagegen ein direkter und unmittelbarer Einfluss der Religion auf die Politik gefordert, so ist das verkehrt. Die Religion hat eine andere Sphäre als das Recht und die reine, für sich seiende Sittlichkeit; ein christlicher Staat ist kein geringerer Widerspruch als, mit dem Vf. zu reden, eine christliche Mahlzeit; oder genauer, wenn die christliche Mahlzeit zwar christlich sein soll, aber schon nach 1 Kor. 11 keine Mahlzeit, so ist der sog. christliche Staat in der Regel weder ein Staat, noch christlich, und die Staaten entsprechen, wie wir meinen, ihrem Begriff weit besser, die zwar keine ausschliessliche Christlichkeit prätendiren, aber Sittlichkeit genug besitzen, um nicht Versprechungen, welche die Noth abgedrungen hat, mit der Macht in der Hand zu vergessen, die keine Bisthümer in fernen Ländern gründen, aber auch keine öffentlichen Bordelle in ihren Hauptstädten dulden, die nicht Hunderttausende an mittelalterliche Dome verschwenden, und Millionen mit dem Ruin von unzähligen Einzelnen und Familien durch Lotterieen gewinnen. Ein christlicher Staat ist aber auch schon darum unmöglich, weil sich die Christlichkeit den Bürgern nicht ebenso, wie die Gesetzlichkeit, befehlen, oder auch nur als sittliche Pflicht verlangen lässt. Der Hr. Vf. meint freilich (S. 293), es sei ein grosser Frevel, wenn ein Staat »auch Nichtchristen, namentlich Juden, in bürgerliche und Staatsämter gelangen lässt«, und verlangt (S. 187) die Gewissensfreiheit so weit zu beschränken, dass der Austritt aus der christlichen Kirche Niemand gestattet, wer es wollte vielmehr als ein Wahnsinniger angesehen und der Kirche zur Aufhebung seiner Geistesstörung in specielle Pflege übergeben werde — zeigt aber damit nur, wie schwer es ist, die Menschen- und Bürgerrechte Anderer zu achten, wenn man einmal zwischen dem Menschen und dem Christen eine Kluft befestigt hat.

Indem ich Anderes, wie namentlich die Bemerkungen des Vf. über Eid, Ehe und Sonntagsfeier, übergehe, will ich nur noch seines 7ten Kap. erwähnen, welches ganz der gelungenen Vertheidigung der Union gegen die neuen Altlutheraner gewidmet ist [1]). Die Bornirtheit dieses Separatismus wäre in der That kaum zu begreifen, wenn nicht die

1) Eine weitere Apologie dieses Abschnitts, die aber nichts Neues bringt, ist das Schriftchen: „Beitrag zur Entwicklung der Zeitvorstellungen über Union, unirte Kirche, deren Kennzeichen, Princip und Lehrbegriff, sowie über Umfang und Geltung der symbolischen Schriften, als Antwort auf das Sendschreiben des Herrn Pastor Nagel zu Trieglaff dargebracht von K. B. Moll.“ 1845. 32 Seiten.

Form, in welcher Union und Agende durchgesetzt wurden, Manches erklärte. Religiöse Bewegungen lassen sich nun einmal nicht durch Kabinetsbefehle abmachen, und auch gegen die beste Einrichtung sträubt sich das Freiheitsgefühl, so lange sie oktroyirt sein will. Was mit dem »christlichen Staat« herauskommt, darüber könnten eben solche Erscheinungen hinreichend belehren.

THEOLOGISCHE
JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. E. ZELLER,

PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

DRITTER BAND.

JAHRGANG 1844.

ZWEITES HEFT.

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1844.



I.
Abhandlungen.

1.

Die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformirter Fassung.

Aus einer Vorlesung über vergleichende Dogmatik.

Von

Prof. Dr. Schneckenburger.

Erste Abtheilung.

Die Lehre von dem doppelten Stande Christi hängt enge zusammen mit den Lehren von der Person und von dem Werke des Gottmenschen. Sie ist gewissermassen nur die weitere epische Ausführung der ersteren, die ins Zuständliche herausgesetzte Wesenslehre von der in zwei Naturen bestehenden Person. Eben in den zwei aufeinander folgenden und zu einander sich vermittelnden Ständen verwirklicht sich der Gottmensch. Die Grundlinien der Ständelehre sind daher so alt, als der Glaube an die Gottheit des Christus. Mit dem Bewusstsein des im Himmel thronenden Messias war der Gegensatz seiner δόξα zu dem irdischen Menschenleben, in welches er theilnehmend eingetreten war, gesetzt, der die nachherige δόξα auch als vorherige erscheinen liess. Als Gott hat Christus eine überirdische Geschichte, als Mensch eine irdische; jene und diese sind seine eigene persönliche Lebensgeschichte, die Darstellung seiner Persönlichkeit als einer zwei Naturen in sich vereinigen-

den, gottmenschlichen Persönlichkeit. Für den Stand der Erniedrigung bildet die menschliche Natur den Grundton. Christus ist darin zunächst das empirisch einzelne Individuum, in welchem freilich der λόγος Mensch geworden, das aber nach den allgemeinen Gesetzen, Bedingungen und Schicksalen des Lebensverlaufs mit allen andern seines Geschlechts gleicher Art ist. Für den Stand der Erhöhung bildet die göttliche Natur den Grundton, er ist die göttliche Seins- und Lebensform des gottmenschlichen Individuums, von diesem erreicht vermittelst des Durchgangs durch das irdische Menschenleben. Andererseits kann man aber auch sagen: Erst im Stande der Erhöhung ist der Gottmensch in voller Wahrheit auch wirklich. Der Stand der Erniedrigung ist bei voller Wahrheit der göttlichen doch nur die volle Wirklichkeit der menschlichen Natur, die Präexistenz nur die der göttlichen. Jedoch wie die menschliche nie absolut ohne die göttliche eine wirkliche Person war, so auch die göttliche nie absolut ohne die menschliche, nur dass diese als ihrem Wesen nach zeitliche in der Präexistenz der göttlichen blos auf ewige Weise, d. h. in der Form göttlicher Bestimmung wirklich war. Die Darstellung der gottmenschlichen Persönlichkeit in dem durch die zwei Stände sich entfaltenden Lebens-Verlauf bildet aber auch den Rahmen für das gottmenschliche Erlöserwirken. So ist die Ständelehre auch eine nähere Exposition der Aemterlehre, indem sie die persönliche Modalität der Amtsverrichtungen schildert, ihre persönlichen Bedingungen darlegt. Die Ausübung des prophetischen und priesterlichen Amts fällt vornehmlich auf die irdische Seite, in den Stand der Erniedrigung; die Königsherrschaft auf die himmlische, in den Erhöhungsstand. Doch beides nicht ausschliesslich, denn auch der Erniedrigte ist König, und auch der Erhöhte Priester und Prophet, so wie auch dort die göttliche Natur wegen der Einheit der Person das mitwirkende und die Funktionen der menschlichen sich appropriirende oder doch bekräftigende ist, hier die menschliche als solche mitherrscht, und neben der Königsherrschaft intercedirt. Wie letztere Funktion gleichsam die Fortsetzung des dem Stand der Erniedrigung angehörigen Erlöserwirkens im Stand der Erhöhung ist, so sind

die Machterweisungen in jenem schon die Anticipation von diesem. Wie in den letzteren die göttliche δόξα, so tritt in der Intercession die menschliche Homousie und Sympathie des Gottmenschen hervor. Hienach ist einleuchtend, dass die ganze Entwicklungsgeschichte des Dogmas von der Person und vom Amte Christi begleitet sein muss von einer nach ihr sich richtenden und modificirenden Ständelehre, ebenso, dass diese an Interesse und Schärfe abnehmen muss, sowie die beiden Pole der im erlösenden Gottmenschen geeinigten Naturen von der Spannung des: »wahrer Gott und wahrer Mensch« irgendwie nachlassen. Dass daher die neue Durcharbeitung des Dogmas von der Person Christi, so wie die schärfere Betonung der Eigenthümlichkeit seines Erlöserwerks, welche durch die Reformation eintrat, auch eine neue Modification der Ständelehre mit sich führte, ist ganz in der Ordnung. Strauss (Dogmatik II. S. 139) macht die ganz richtige Observation, dass die lutherische Dogmatik ihre Lehre von der Person Christi, namentlich von der *communicatio idiomatum* durch die von den zwei Ständen theils zu vervollständigen, theils zu decken versucht habe. Jene Weiterbildung der Personlehre verschaffte auch dieser eine frische Bearbeitung und drängte zu wesentlichen Modificationen von derjenigen Gestalt, in welcher sie bei den Kirchenvätern und Scholastikern vorkommt. Diese bestanden aber nicht blos darin, was Strauss angiebt, dass das eigentliche Subjekt der zwei Stände eine andere Bestimmung erhielt, oder dass der Doketismus der Idiomencommunication in der Ständelehre nun recht eigentlich herrschend hervortritt. Sondern gerade das Gegentheil scheint das Verdienst der neuen lutherischen Ständelehre zu sein, dass sie nämlich die Personenlehre vom Gottmenschen entschieden weiter treibt zu einer Art von spekulativer Abrundung und heraus aus dem durch das scholastische Gewirre der τρόποι schlecht genug verhüllten Doketismus. Sehen wir dagegen auf die reformirte Doktrin, so macht ihre Ständelehre den Eindruck, blos der biblischen und traditionellen Lehrform zu lieb mitgeführt zu sein, so matt und farblos tritt sie in der Regel auf. Weder dient sie zur Vervollständigung der Personenlehre, sondern diese kann vollständig erschöpft werden, ohne

dass es jener bedarf, die nur einfach die historischen Stationen des gottmenschlichen Lebens äusserlich einrahmt, noch auch zur Deckung von jener, die einer solchen Deckung auch gar nicht bedarf, wenn man nicht etwa die abweisende Confutation der lutherischen Personenlehre darunter versteht. Diese allein scheint der reformirten Ständelehre sowohl im Ganzen als auch in Betreff einzelner Stationen einiges Interesse gegeben zu haben, während ein positiv dogmatisches Interesse frischer Art nicht wahrzunehmen ist, sondern die nicht polemischen Bestimmungen derselben möglichst vag in lauter: gewissermassen, in blossen Analogieen, in moralisch ascetischen Anwendungen ablaufen.

Diese Erscheinung wird dem orthodox lutherischen Beurtheiler die Ansicht bekräftigen helfen, welche schon Luther über den Zwinglischen Christus ohne Idiomencommunication aussprach, und wenn es mit der reformirten Lehre von der Person Christi sich wirklich so verhält, wie auch Dorner behauptet, dass sie nicht eine Fortbildung, sondern blos ein mattes Zurücksinken auf längst überwundene Fassungsformen sei, so werden wir das volle Recht haben, eben darin den Grund jener Farblosigkeit der Ständelehre zu suchen. Indessen ist jener Vorwurf gegen den wissenschaftlichen Werth der reformirten Lehre von der Person Christi nur ausgesprochen nicht erwiesen, nachgesprochen vielleicht lutherischen Polemikern, welchen auf ihrem Standpunkt erlaubt war, was einer wissenschaftlichen Dogmengeschichte heutiges Tags nicht erlaubt ist, und so bleibt doch die Möglichkeit übrig, dass die reformirte Armuth in der Ständelehre, so wie überhaupt ihre Differenzen in derselben von der lutherischen mit einer Richtung, die Person des Gottmenschen aufzufassen, zusammenhängen, welche, wenn auch der lutherischen ganz ungleich und darum mit vollem Recht von den Streitern dieser Confessionan gefochten, doch desshalb nicht aller Berechtigung entbehrt, vielmehr eine allerdings die Spannung des Gegensatzes mildernde Eigenthümlichkeit darstellt, welche sich gerade wissenschaftlich empfehlen kann [1].

---

1) Es wird wenigstens nicht schwer sein, nachcweisauen, dass die re-

Die einzelnen Stationen des Standes der Erniedrigung sind theils Entwicklungsmomente des irdischen, persönlich-gottmenschlichen Lebens, theils Lebenshemmungen, welche als Erlöserleiden Momente des gottmenschlichen Amts und Werks bilden [1]). Dass nun hier über das Subjekt dieses Erniedrigungsstandes und seiner einzelnen Stationen, das nur der Gottmensch sein kann nach seiner Doppelnatur, beide Systeme übereinstimmen, versteht sich von selbst. Auch wenn wir die vorherrschend leidenden Zustände in's Auge fassen, so verwahren sich die reformirten Lehrer stark gegen die lutherischer Seits aus ihrer Scheu vor der Idiomen-Communication gezogene Consequenz, dass sie eigentlich nur den Menschen leiden lassen. Ja, sagen sie, der Mensch leidet, denn leiden kann blos die menschliche Natur, aber es ist der Gottmensch, und die göttliche Natur des Leidenden allein giebt jenem Leiden unendlichen Werth und wirksame Kraft. Es wäre nicht erlösendes Leiden, wenn nicht des Gottmenschen. Unser Glaube verlangt, dass wir das Leiden nicht gesondert von der Gottheit des Leidenden betrachten [2]).

---

formirte Lehre von Christi Person ungefähr dasjenige schon leistet, was Dorner als das von der Christologie jetzt anzustrebende bezeichnet, und dasjenige vermeidet, was er der lutherischen hauptsächlich zum Fehler anrechnet.

1) *Conceptio, nativitas, vita legi subjecta, mors, sepultura, descensus ad inferos* Mastricht p. 491. — *Conceptio, nativitas, humilis educatio, passio, mors, sepultura* Quenst.; — *Conceptio, incrementum sapientiae aetatisque, obedientiis usque ad mortem, sepultura* Gerh. bei Hutter S. 205; — *Conceptio, gestatio in utero, nativitas, aetatis incrementum, tota obedientia usque ad mortem* Dietrich instit. catech. 474.

2) *Haec omnia (quae Christus fecit et passus est) in Christo non aliter quam in homine considerata, multo sunt humiliora, quam ut ad salutem et redemtionem generis humani facere viderentur. Quare ipsa fidei nostrae necessitas hoc requirit, ut carnem et opera carnis non separatim sed conjunctim cum divinitate verbi consideremus* Musculus l. th. p. 259. Im Vorbeigehen werde bemerkt, dass diese *fidei necessitas,* welche die Gottheit zu setzen nöthigt, in den persönlichen Leistungen Christi gar viel Verwandtschaft hat mit dem Schleiermacher'schen Nachweis der Gottheit Christi aus dem Bewusstsein der Gemeinde, die sich von ihm geistig geschaffen und

Hierüber also ist im Allgemeinen Einstimmung, da auch die Lutheraner das Leiden zunächst und unmittelbar nur der menschlichen Natur zuschreiben, wenn sie gleich die göttliche *per appropriationem* sich etwas inniger dabei betheilen lassen. Allein wenn wir nun den ganzen Stand der Erniedrigung als eine Einheit fassen und fragen, wessen Erniedrigung er ist, so lautet die Antwort zwar wieder: des Gottmenschen, aber diese Antwort verdeckt eine grosse Differenz über das eigentliche Subjekt der Veränderung, welche sich in Erniedrigung und Erhöhung vollzieht. Dieselbe tritt am klarsten heraus durch genauere Untersuchung des Anfangs, des ersten Stadiums. Als solches wird beiderseits genannt die *conceptio* und *nativitas*. Wer ist durch die *conceptio* und *nativitas* erniedrigt worden oder hat sich erniedrigt? Hören wir zunächst die reformirte Antwort: Niemand anders als der ewige Sohn Gottes, welcher vor dem Moment der Annahme menschlicher Natur hoch war in göttlicher Majestät, diese seine göttliche Majestät nun zwar auch jetzt beibehielt, aber während des ganzen durch jene *conceptio* eingeleiteten Menschenlebens nicht ausübte, sich derselben gewissermassen in der von ihm constituirten gottmenschlichen Person entäusserte. Von einer Erniedrigung der menschlichen Natur kann in diesem Moment noch nicht die Rede sein, denn die menschliche Natur wird erst durch ihn. Nur der λόγος ist der in der *conceptio* und dem durch sie eingeleiteten Leben Erniedrigte, der sich selbst erniedrigt, der göttlichen Gestalt entäussert hat. Gewiss ist es höchst auffallend, die reformirte Doktrin, welche sonst so streng darauf gerichtet ist, das Gottwürdige festzuhalten, von Gott keine τροπή, nichts Veränderliches etc. zu prädiciren, hier gerade die göttliche Natur Christi zum eigentlichen Subjekt, an welchem eine Veränderung, eine Einschränkung vorgeht, machen zu sehen, so dass luther'scher Seits Einwendungen entgegentreten, die sonst umgekehrt ihr gegen die Lutheraner geläufig sind, z. B. Gisenius

---

bestimmt weiss. Jene *fides* ist auch Wirkung Christi, dessen Gottheit es eben ist, was seinem Erlöserleiden die Glauben-wirkende Kraft verleiht.

(*Calvinismus h. e. errorum etc. enumeratio.* 1620.) p. 92: *Statutum Calvinianorum definientium, divinam naturam suam majestatem semper quidem habuisse, sed non exercuisse, impium et blasphemum est, quia deus non tantum est actus purissimus, sed semper operatur.* In der That können und wollen die Reformirten diese Thesis nicht läugnen. Mithin kann ihnen die Erniedrigung des λόγος nicht eine Verzichtleistung auf die Ausübung der göttlichen Majestät und Wirksamkeit sein, sondern nur eine Quasi-Erniedrigung. Es findet keine wirkliche Veränderung der göttlichen Natur statt, noch eine Einschränkung und Unvollkommenheit ihres Wirkens während des *status exinanitionis*, sondern nur eine *occultatio*, eine Verhüllung in die menschliche Natur. Der λόγος wirkt unablässig auf göttliche Weise, aber diess geschieht, so zu sagen, neben dem, dass er in Jesus ist [1]). Nur in dem zur persönlichen Einheit aufgenommenen im Schosse der Maria concipirten Menschen verhüllt er sich zunächst, manifestirt sich nicht in seiner vollen Herrlichkeit, wie er in der Trinität subsistirt (Mastricht theor. practica Theologia. 1699 p. 491: *quoad divinam naturam* geschieht die Erniedrigung *ratione occultationis, qua se ipsum in humana natura abdidit, ut in tabernaculo* (ἐσκήνωσε) *et manifestatione gloriae ejus se ipsum orbavit, ut nulla forma, nullus decor in eo observaretur, nisi quod extra ordinem etc. — quomodo sol obscurari dicitur, quando per interjectas nebulas, aliudve opacum non spargit ad nos radios suos etc. divina mediatoris natura per periodum humiliationis latuit sub velo et quasi tabernaculo carnis*, erst nach s. Tod wurde sie manifest im Geist etc.). Die Erniedrigung besteht also blos in einer Verhüllung dadurch, dass der λόγος, ohne sich als solchen direkt kund zu geben, in persönliche Einheit mit dem Menschen Jesus eingieng, gleichsam die menschliche Natur als Decke sich umwarf. Man braucht aber blos dieses Bild etwas anzusehen, so muss es auch wieder schwinden als nur sehr uneigentlich gebraucht von dem Akte der

1) Cat. Palat. q. 48 vgl. Danäus Exam. Chemnit. c. 4 p 86. Dagegen die Lutheraner, z. B. Dietrich instit. catech. p. 398.

Menschwerdung, der doch eine Gott-Offenbarung sein soll. Es ist nur eine Quasi-Verhüllung (Mastr. l. c. *apparet ista humiliatio primo in ejus conceptione, quatenus assumendo humanam naturam in unitatem ejusdem secum personae aeternus dei filius creator omnium quasi factus est in tempore, eaque ratione quasi occultatus est in carne*). In der That ist nichts verhüllt, das vorher offen war, die allgemeine göttliche Wirksamkeit des λόγος hört nicht auf und ist nicht verdunkelt, im Gegentheil tritt sie durch die Menschwerdung und in Folge derselben nur heller hervor. Eine Verhüllung des λόγος in der Person Christi kann etwa blos gesagt werden bezüglich auf die spätere endliche Verherrlichung dieser Person, auf die Allen einst einleuchtende und von Allen anzuerkennende Klarheit und δόξα Christi als des Gottmenschen, welche jetzt, da er in *utero matris* concipirt, geboren etc. wird, noch nicht aus ihm hervorleuchtet. Mithin nur das, dass der λόγος neben seinem allgemeinen trinitarischen Wirken auf die Welt auch in die Einheit mit der menschlichen Natur in der Person Jesu Christi zusammengieng, um in dieser Person sich dem Gesetz der Entwicklung eines menschlichen Wesens zu unterwerfen, in dem er anfangs der unerkannte blos allmählig sich manifestirende war, nur dieses ökonomische Wirken des λόγος kann rücksichtlich der Form seiner anfänglichen Erscheinung eine Verhüllung oder Erniedrigung heissen, freilich nicht mit grösserem Rechte, als man gerade auch diese seine persönliche Erscheinung in menschlicher Natur im Unterschied von seinem blos allgemeinen weltbildenden und regierenden Wirken eine Offenbarung, eine Erhöhung nennen kann, sofern gerade das damit eingeleitete ökonomische Werk die Verherrlichung des λόγος zum Ziele hat. Gerade so gefallen sich reformirte Lehrer, die späteren Momente des Stands der Erniedrigung schon als Erhöhung darzustellen. In jedem Fall also fällt die Menschwerdung und Erniedrigung zusammen [1]), und jene heisst so,

---

1) Doch bemerken Einige richtig, dass wenn die Menschwerdung an sich eine Erniedrigung des λόγος wäre, er im Stand der Herrlichkeit nicht mehr Mensch sein könnte. Seine Erniedrigung be-

wie man etwa auch die Schöpfung der Welt eine Selbsterniedrigung Gottes genannt hat, aber auch umgekehrt seine Verherrlichung. Man sieht aus dem Bisherigen, dass die ref. Doktrin auf eine Lehre vom Stand der Erniedrigung gar nicht gekommen wäre, dass sie diese Bezeichnung ganz ohne inneren Grund in ihrer Christologie blos dem Wort der Bibel zulieb angenommen hat. Sie würde sich mit der Incarnation vollkommen begnügen können, und wenigere Umschreibungen nöthig haben.

Was nun die menschliche Natur betrifft, so kann natürlich von ihrer Concurrenz bei der ersten Station der Erniedrigung, der *conceptio*, noch nicht die Rede sein, denn sie wird dadurch erst, sie fängt mit ihr erst an, ein aktiver Faktor überhaupt zu werden. Nur passiv kann sie etwa darum erniedrigt heissen, weil sie unter ärmlichen Umständen entstand, und im weiteren Verlauf mit Leiden etc. heimgesucht war (Hottinger p. 24. lib. 18. *in deitate igitur majestatis occultatio, in humanitate infirmitatis manifestatio*). Als mitconstituirender Faktor der Person des Gottmenschen besteht sofort die Erniedrigung der menschlichen Natur in dem strikten Gehorsam bei den mittlerischen Leistungen, der äussersten Demuth und Unterwürfigkeit unter alle Schicksale. Aber auch diess ist nur eine Quasi-Erniedrigung und verschwindet ganz neben der *exaltatio*, mit dem λόγος persönlich geeinigt zu sein. Der erste Akt der Erniedrigung des λόγος ist für die menschliche Natur schon eine Erhöhung. Dasselbe gilt von den übrigen Stationen. Nur die Erscheinung ist niedrig, das Wesen herrlich. Ausgezeichnet ist schon die *conceptio* durch den h. Geist. Sodann das all-

---

stand also darin, *quia conceptus et natus est non simpliciter homo sed homo servus.* Hottinger l. 18. p. 24. Diess geht namentlich auf die Gesetzeserfüllung als stellvertretender Mittler, wozu der λόγος an sich nicht verpflichtet war. Freilich hilft diese Unterscheidung nicht viel. Denn da das Mittlergeschäft, wozu die Menschwerdung geschah, diesen Gehorsam nöthig machte, so fällt doch wieder die Menschwerdung des λόγος mit der Erniedrigung zusammen, indem er gar nicht anders als ein solcher Mensch werden konnte, nicht unmittelbar ein verherrlichter.

mählige Erfülltwerden von den *charismata*, die Salbung, vornehmlich aber die durch den h. Geist vermittelte Einheit mit der Person des λόγος. Zwar ist in der Incarnation blos seine ὑπόστασις oder Subsistenz Mensch geworden und personbildender Kern des Christus, nicht seine göttliche Essenz oder Natur, und es existirt und wirkt der λόγος nach seiner unendlichen Natur auch ausser Christus (Zanchi Tom. 2. p. 121. Sohn exeg. art. 3. p. 207. Mastr. p. 443, 445), aber diese menschliche Natur hat ihre Persönlichkeit nur am λόγος und ist nicht schon ohne diese Verbindung Person; sie ist die menschliche Natur des Gottmenschen, des Mittlers, und wächst selbst durch die Leistungen und Leiden des Mittlergeschäfts, wobei sie das Instrument, er der bestimmende Faktor der Thätigkeit ist, an innerer Vollkommenheit, an Reichthum der *charismata*. Kurz, auch hier, bezüglich auf die menschliche Natur, ist von Erniedrigung im eigentlichen Sinn gar nicht zu reden. Sie ist in fortwährender Erhöhung begriffen.

So zeigt sich auch von dieser Seite, dass die reformirte Doktrin die Lehre von den Ständen gar nicht nöthig hat, um irgend ihre Personenlehre zu ergänzen. Sondern nur zur Lehre vom Amt kann sie dieselbe anwenden, zur Beschreibung der erscheinenden Seite der Thätigkeit des Gottmenschen. Sie drückt damit den Gegensatz der Erscheinung von dem Wesen überhaupt aus, sodann aber auch das Gesetz der menschlichen Erscheinung, vom Anfang in irdischer Schwachheit, wo noch nicht erschienen ist, was wir sein werden, zur himmlischen Herrlichkeit fortzugehen, daher häufig blos *humilitas* und *glorificatio* die beiden Stände genannt werden. Nur sofern die Menschwerdung überhaupt mit der *exinanitio* zusammenfällt, steht die Ständelehre mit der Personenlehre in enger Verbindung, aber sie reducirt sich dann auf eine blosse bildliche Umschreibung. Auch wo beide Begriffe auseinandergehalten werden, wie von Hottinger, da ist diess blos eine abstrakte Unterscheidung, welche *in concreto* wegfällt, weil *in abstracto* zwar ein Gottmensch denkbar ist im Stand der *glorificatio*, *in concreto* jedoch dieser Stand der *glorificatio* für die menschliche Natur nur erreicht werden kann durch allmähliges Werden aus der *humilitas*, was

ohnehin die Erlöserbestimmung des fleischgewordenen λόγος mit sich führte. Jedenfalls ist das allein bestimmende und handelnde Subjekt bei diesem *non simpliciter homo fieri*, sondern *homo servus fieri*, worin eben die *exinanitio* besteht, einzig und allein der λόγος, der sich den Menschen Jesus appropriirt vom Moment seiner Conception an.

Wie steht hiegegen nun die luther'sche Vorstellung und Lehre? Zuvörderst wird die Identificirung von *incarnatio* und *exinanitio* entschieden verworfen, und die letztere ganz zu einem Akt des incarnirten Gottmenschen gemacht, jene zur bedingenden Voraussetzung von dieser. Gisenius l. c. p. 93. *Praesupponit igitur incarnationem* (*exinanitio*). *Et aliud est miserationis inclinatio, qua filius dei nostri misertus factus est homo, et aliud ipsa proprie dicta exinanitio.* Mithin ist die *exinanitio* überhaupt ein Moment im Verlauf des gottmenschlichen Lebens selbst, das handelnde Subjekt dabei in allen Stationen der Erniedrigung der Gottmensch nach seinen beiden Naturen, das *subiectum quó*, in welches die Veränderung fällt, die menschliche durch die mit der *incarnatio* gesetzte, die *Communicatio idiomatum* nach sich ziehende *unio personalis* göttlicher Idiome theilhaftig gewordene Natur. Welches sind nun die einzelnen Momente der zur Erniedrigung gehörigen Veränderungen, die sich an dem Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur vollziehen? Sehen wir ab von den blos populären Angaben, welche die Erniedrigung = Leiden setzen, jedoch auch so schon an den ersten Lebensanfang zurückweisen, so beginnt in der genaueren Theorie die *exinanitio* überall mit der *conceptio*, und diese bildet die erste Station jenes Leidens- und Erniedrigungszustandes, welcher durch den Exinanitionsakt des Gottmenschen wirklich geworden ist. Diess kann nun nicht blos die Unterscheidung von *incarnatio* und *exinanitio* oder *humiliatio* begründen, welche Hottinger nach dem Obigen andeutet, weil nicht, wie dort, eine völlige Identität des Subjekts stattfindet. Noch weniger ist es aber ein Widerspruch gegen obige Negation, dass Erniedrigung, die mit der *conceptio* beginnt, und Menschwerdung identisch seien. Es war allerdings keine geringe Aufgabe für unsere rechtgläubigen

Väter, die begrifflich und dem ganzen Geist des Dogma's nach von der *conceptio* unterschiedene *incarnatio* von jener recht auseinanderzuhalten, und nichts hat ihren christologischen Scharfsinn in dieser mit der Idiomen-Communication so nahe zusammenhängenden Sache mehr gepeinigt, als das Unvermögen, in welchem sie sich mit ihren wissenschaftlichen Kategorieen und Anschauungen befanden, hier das Nöthige zu leisten. Es geschieht aber ihrem logischen Scharfsinn, den man ihnen wenigstens wird lassen müssen, wenig Ehre, wenn man den scheinbaren Widerspruch in ihrer Christologie, dass die *conceptio* der erste Moment des Erniedrigungsstandes ist, mit dem neuerwachten (vielleicht noch etwas schlaftrunkenen?) Hutter so urgirt und corrigirt, dass man sagt: »allein durch die *conceptio* wurde die menschliche Natur erst in die göttliche aufgenommen, daher genauer: *status in utero.*« Diese Correktur, der auch Strauss folgte, bietet sich so natürlich dar, dass die Alten sicher Gründe haben mussten, die störende *conceptio* selbst als den ersten Moment beizubehalten, trotz dem, dass sie wohl auch zeitlich im Moment der *conceptio* die *unitio personalis* und die Idiomen-Communication erst vor sich gehen lassen. Alle die aus der letzteren folgenden Monstrositäten für das irdische Leben der gottmenschlichen Person hat Strauss S. 142 gut und grell dargestellt. Wird aber nicht gerade dadurch Alles so völlig monströs, dass der Enthaltungsakt nicht blos als ein durch das ganze Leben nur gleichsam zu wiederholender, sondern eben als ein bewusst-freiwilliger schon dem *foetus* in Mariens Schooss, dem durch die *conceptio* gewordenen, zugeschrieben wird? Da musste sich die Reinhard'sche Correktur als ein erwünschtes Auskunftsmittel darbieten, die Annahme, Christi menschliche Natur habe in ihrer frühesten Kindheit noch kein Bewusstsein von ihren hohen Vorzügen gehabt, also auch damals noch nicht freiwillig ihnen entsagen können, aber bei reiferem Alter habe sie diese mit ihr getroffene Veranstaltung gebilligt. Nur dass dabei die *unio personalis* verloren geht. Allein sollten jene Monstrositäten, die uns ein so widerwärtiges Zerrbild von dem Christus des orthodoxen Systems geben, die Jahrhunderte der Orthodoxie hindurch so ganz glatt eingegangen sein? Oder

waren sie vielleicht nicht gemildert durch eine den mitunter unvereinbaren Behauptungen unterliegende, nur nicht zur wissenschaftlichen Klarheit erhobene Grundanschauung? Wenigstens fallen diese Art von Monstrositäten grossentheils weg, wenn man die *spontanea exinanitio* des Gottmenschen nicht zu einem zeitlichen Akt des *foetus in utero Mariae etc.* macht, sondern zu einem dem Moment der wirklichen *conceptio* selbst auf intelligible Weise *natura prius.* Und will nicht gerade dieses die Doktrin, welche *incarnatio* und *exinanitio* scheidet, und eben die letztere mit der *conceptio* beginnen lässt? Der empirische oder historische Christus nach dem ganzen Verlauf seines Lebens von der Empfängniss im Mutterschoos bis zum Tode ist wie eines Theils und nach seinem Ansichsein Subjekt, so andern Theils schon Produkt der Selbsterniedrigungsthätigkeit der Gottmenschheit. Dass sich Christus, der incarnirte Logos, dem Empfangenwerden in dem Schooss der Maria in einem gewissen Momente der Zeit unterzog, um von diesem Moment an sich zu einem empirisch menschlichen Lebensverlauf zu entwickeln, das ist hereits die Folge des Willensentschlusses des gleichsam präexistirenden Gottmenschen, der als solcher seinem Begriff nach der absolut Vollendete und Selige ist und diesen ganzen Entwicklungslauf nicht nöthig gehabt hätte. Es ist eine intelligible That desselben in seinem intelligibeln Sein, d. h. als in's Collegium der h. Trinität aufgenommen (Mengwein theol. thetica polem. 1705. p. 241), durch welche erst der ganze zeitliche Verlauf seines irdischen Lebens bestimmt wird. Dass dieser durchaus spekulative Gedanke der lutherischen Anschauung zu Grunde liegt, wenn er sich gleich nicht ohne vielfache Hemmungen geltend machen kann, ist strenge zu erweisen. Der wirkliche irdisch-empirische Gottmensch ist »seine eigene That.« Wegen der wesentlichen Identität des Subjekts wohnt auch in der *caro exinanita* die Fülle der Gottheit, aber eben entäussert. Jeder empirisch zeitliche Moment der *caro Christi* hat diese schon als *exinanita,* nicht mehr in der reinen und vollen Folge der *unitio personalis.* Die *exinanitio* als Akt geht also nicht von dem Gottmenschen als dem empfangenen, geborenen, sondern von dem Gottmenschen an sich aus,

wie er durch die *incarnatio* schlechthin, durch die *unitio per sonalis* gesetzt ist, und nur als empirische Correlate jenes intelligibeln, die ganze Reihe der zeitlichen Akte setzenden Entäusserungsaktes sind die von der bereits exinanirten *caro* ausgehenden Willensakte zu fassen. Nun aber die Belege. Notiren wir zunächst das, was entgegen scheint. Diess ist 1) die gewöhnlich in die Definition der Incarnation aufgenommene Bestimmung, dass die menschliche Natur *ex substantia Mariae* genommen sei, 2) die häufige Angabe, dass die *unitio personalis in primo conceptionis momento* geschehen sei, 3) die Polemik über κένωσις und κρύψις, welche auf einer Theorie beruht, wie die der Concordienformel, wornach es von dem empirischen Willen des Gottmenschen im Stand der Erniedrigung abgehangen zu haben scheint, ob seine göttlichen Idiome ἐν δόξῃ heraustreten sollen u. s. w.

Behalten wir vorerst diese Einwürfe im Gedächtniss, ohne uns jetzt durch sie abschrecken zu lassen, jener andern Vorstellung nachzugehen, da sie im schlimmsten Fall nur Inconsequenzen sein könnten, welche sehr natürlich eintreten konnten da, wo keine Ursache war, auf den Stand der Erniedrigung ausdrücklich zu reflektiren, sondern von der Person Christi überhaupt zu handeln, oder auch blos ein mit Vergessen der Grundanschauung durch den Schulwitz fortgesponnenes Gewebe. Vielleicht wird sich noch eine andere Antwort ergeben.

Da, wie wir gesehen, der Begriff der Menschwerdung von dem der Exinanitio zu scheiden ist, so haben wir vor Allem nachzusehen, was in jenem liegt, und ob er die *conceptio in utero Mariae* nothwendig in sich begreift, oder sie vielmehr an diesen andern Begriff freilässt? In der Incarnation ist die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur gesetzt zu Einer Person. Das Persönliche ist aber eben der die Menschheit annehmende λόγος. Der wirksame Faktor bei dem Vorgang der Incarnation des λόγος ist als bei einem *opus ad extra* die gesammte Trinität. Das Resultat dieser Aktion ist die Aufnahme der menschlichen Natur in der Person des λόγος in das *consortium* der Trinität, oder nach der andern Seite hin das wirkliche persönliche Einswerden des göttlichen Wesens mit

der menschlichen Natur. Vermöge dessen hat die menschliche Natur des Incarnationssubjekts ihre Subsistenz nur in dem *λόγος*, nicht in sich als einem leiblichen lokalen Organismus, sie ist illokal. Hieher gehören nun die Argumente, mit welchen die Omnipräsenz der erhöhten Menschheit in der *sessio ad dextram dei* bewiesen wird. Sie werden eben hergenommen aus der mit der *unitio personalis* vorgehenden *communicatio idiomatum*, welche dannzumal erst nach wieder zurückgenommener *exinanitio* in volle empirische Wirklichkeit tritt, also vor der *exinanitio* an sich auf intelligible Weise geschehen war (Gisenius l. c. p. 74. *Nam caro Christi assumta est in illocalem hypostasin τοῦ λόγου. Ergo haec est communicata et respectu hujus exemta est loci circumscriptione* [1]). Mithin auch die *loci circumscriptio* der menschlichen Natur Christi *in utero Mariae* gehört nicht zu derjenigen Daseinsform, welche die *incarnatio* unmittelbar setzt, sondern mit ihr beginnt bereits die Entäusserung der Illokalität, welche erst mit der *sessio ad dextram dei* wieder aufgehoben ist, und ihr geht an sich eine der letzteren analoge Form des Seins voraus, welche aber erst in der letzteren Station zum wirklichen Dasein kommt. Es ist mithin nicht der incarnirte Gottmensch als *in utero Mariae conceptus*, welcher den Entschluss der Entäusserung fasst, sondern sein Dasein als *conceptus* ist bereits schon die Ausführung, das Produkt dieses Entschlusses. Der Beginn des empirischen Menschenlebens durch das Erzeugtwerden ist schon eine Mitselbstthat der im *λόγος* durch die *assumtio* unirten menschlichen Natur, gerade wie die Zurücknahme des wirklichen Todes zu neuem Lebensstadium die Mitselbstthat der nun zur Erhöhung ihrer sich anschickenden göttlich begabten Menschennatur (Gis. p. 98). Also der zeitlichen *conceptio* als den *status exinanitionis* einleitend voraus geht ein Sein der durch die *incarnatio* und *assumtio* zur höchsten Erhöhung gebrachten Menschenna-

---

1) Hieher gehört die so nachdrücklich immer wiederholte Unterscheidung zwischen *finitum*, *circumscriptum* überhaupt als *dimensio naturae* und zwischen *circumscriptio localis externa* vgl. Dietrich institut. catech. p. 451.

tur. Für den *modus* dieser Seinsweise haben wir allerdings keine Vorstellung, so wenig als für den *modus* der *omnipraesentia* der menschlichen Natur Christi seit der Himmelfahrt. *Unio naturae humanae ad verbum non solum ineffabilis est, sed etiam intellectu incomprehensibilis.* Auch dass die menschliche Natur, welche der λόγος sich assumirt hat, aus der Substanz der Maria genommen ist, bildet keinen Gegenbeweis. Sie sollte dem wirklichen Menschengeschlecht angehören, nicht eine absolut neue Schöpfung sein, keine himmlische Menschheit durch die Maria herabbringen. Aber wie Eva aus Adams Substanz, so konnte auch aus der der Maria durch Obumbratio des Geistes der Gottmensch hervorgehen, ohne *conceptio*, wenn er sich nicht als der durch *assumtio* Seiende zu diesem Werden entschloss. Nun wird sich auch der Einwand legen, dass die *unitio personalis* und *communicatio idiomatum in primo conceptionis momento* geschehen sei. Das zeitliche Zusammenfallen der *incarnatio* mit der *conceptio* als Anfang des Exinanitions-Zustandes kann wohl bestehen, weil jener Communications-Akt sowohl als der Exinanitions-Akt gewissermassen intelligible Akte sind, wie die Incarnatio selbst als *opus trinitatis.* Allerdings nicht ewige, wie der reformirte Prädestinations-Akt, durch den die Glaubigen in Christo befasst werden und Christus ihnen zum Haupt gegeben wird. Auch geschieht die *incarnatio* nicht successive, sondern *facta unio in instanti, seu in momento h. e. a puncto temporis, quo consensit Maria virgo ad Gabrielis nuncium.* Gis. 40. Allein zwischen diesen idealen *consensus*, welcher jene Aufnahme der aus der Substanz der Maria genommenen Menschennatur in die Einheit mit dem λόγος und ins Consortium der Trinität von der menschlichen Seite aus begründet, und die wirkliche materielle *conceptio* des *foetus in utero Mariae* fällt der Exinanitions-Entschluss hinein, durch welchen der Gottmensch diesen Weg empirischen Werdens einschlägt, indem er zum Zweck der Menschwerdung die *usurpatio* des der menschlichen Natur Communicirten ablegt. Quenstädt Syst. Theol. III. pag. 335. *Christum jam inde a primo incarnationis momento divinam gloriam t majestatem sibi secundum hu-*

manam naturam communicatam plena usurpatione exserere et tanquam Deum se gerere potuisse, sed abdicasse se plenario ejus usu et humilem se exhibuisse. Zu diesem sich *humilem exhibere* gehört nun eben auch nach Quenstädt das Concipirtwerden *in utero Mariae.* Darum allein kann Maria Mutter Gottes heissen, wie sie es in der That ist, weil sie *non nudum aut merum hominem* (den etwa der λόγος mit sich einigte), *sed veri Dei filium concepit* (form. Conc. p. 607). Der *verus Dei filius,* welcher dem Concipirtwerden unterliegt, ist aber nicht der λόγος ἄσαρκος, sondern bereits der ἔνσαρκος, denn jener ist als solcher kein passivum. Es muss also die *assumtio carnis* als ein *actus personalis* des λόγος unterschieden werden von der wirklichen *conceptio* des aus beiden persönlich geeinigten Naturen bestehenden Gottmenschen *in utero Mariae.* Wenn nun auch nicht geläugnet werden kann, dass die Beschreibung des Zustandes der Exinanition, wobei die menschliche Natur doch die κτῆσις der göttlichen Idiome soll gehabt haben (der gewöhnlichste Ausdruck ist, *Christus majestatem semper habuit actu primo: etiamsi non semper usurpavit actu secundo*), mitunter, ja fast durchweg einen monströsen Hiatus in die Person Christi setzt und überall seine Menschheit fast doketisch auflöst: so ist diess nur ein Zeichen, dass der Grundgedanke nicht consequent und harmonisch durchgeführt worden ist, dass die Sorge, die wahre Gottheit in der Person Christi festzuhalten, das Vermögen weit überwog, die harmonische Entwicklung des gottmenschlichen Lebens angemessen darzustellen. Nehmen wir aber auch das Stärkste hievon, die Tübingen'sche κρύψις, so liegt darin auch in der grellsten Form doch nur das: der Gottmensch ist als persönlich Eins mit dem λόγος, der ausser ihm nicht mehr existirt, seit der Vereinigung, auch nach seiner menschlichen Natur, Herr, Lenker und Regent der Welt, und zwar ohne dass sein menschliches Bewusstsein selbst ordentlicher Weise um diese seine Thätigkeit und Machtäusserung weiss. Die Wahrheit der Menschwerdung Gottes verlangte, den λόγος nicht mehr ausser dieser Person, wie die Reformatoren thun, wirken zu lassen; die Wahrheit der uns gleichen empirischen Menschennatur vertrug es nicht, jene welt-

regierende Thätigkeit in den präsenten Gottmenschen, der sich von Kind an entwickelte, geradehin als direkte Lebens-Aeusserung zu setzen. Man kam auf jenen barbarischen Ausweg, das empirisch zeitliche und das persönliche λόγος — Bewusstsein zu unterscheiden, und in dem Einen Subjekt als ein aktuales zu verbinden, man quälte sich ab, durch die verschiedenen Phasen des Lebens Jesu hindurch jenes Doppelbewusstsein nachzukonstruiren, da das der Person zukommende λόγος — Wissen sich gleichsam stets fort auslöschte, um als menschlich beschränktes in jedem Lebensmoment wirklich zu werden, weil man noch nicht im Stande war, mit der modernen Spekulation, welche doch wohl kein *absurdum philosophicum* vorzubringen fürchtet, zu unterscheiden zwischen dem, was der menschliche Geist als der concrete endliche Geist thut, und zwischen dem, was er als identisch mit dem absoluten noch in bewusstloser Vernünftigkeit gethan hat und thut.

Wenn Strauss es ausspricht, dass wir jene Himmelskörper zusammengeballt und ihre Gesetze ihnen angewiesen haben, was ist diess denn anders, als das alte Tübing'sche Dogma, das dasselbe freilich nur von der menschlichen Natur Christi ausssagt. Der endliche Geist ist sich dieser seiner kosmogonischen und kosmorektorischen Thätigkeit nicht mehr unmittelbar bewusst, in dem Stadium, welches der Process des absoluten Geistes in ihm dem endlichen Geiste einnimmt. Dieses Stadium ist eben das der Entäusserung, wodurch der endliche Geist als solcher wird, ohne darum etwas anderes zu sein, als an sich identisch mit dem absoluten u. s. w.

Indem unsere Alten vornehmlich darauf bedacht waren, auch in der *caro exinanita* die Fülle der Gottheit wohnend festzuhalten, also die Identität einseitig premirten, vermochten sie weniger die wahrhafte Realität der *caro exinanita*, welche doch göttlicher Eigenschaften theilhaftig sein sollte, selbst zu beschreiben. Sie mischten in den zeitlichen Verlauf des gottmenschlichen Lebens immerfort Züge, welche nur auf den an sich seienden Gottmenschen passen. Sie konnten mit dem Begriff der *exinanitio* nicht durchweg Ernst machen, und doch waren sie auf guter Fährte, wenn ja die neuere philosophische

Theorie von dem Sichentäussern des absoluten Geistes eine gute ist, indem sie das empirische Werden des Gottmenschen durch Conception, Zunehmen an Weisheit etc. als Selbstentäusserung desselben, wie er an sich ist, setzten, um das, was er ist, durch diesen Process auch zu werden. Doketismus kann man ihrem wirklichen Gottmenschen nur vorwerfen, wenn der endliche Geist der neueren Spekulation wegen seiner Identität mit dem absoluten, blos doketisch existirt. Gerade weil der wirkliche irdische Gottmensch zu Stande kommt durch einen vorgebürtlichen Exinanitions-Akt, durch den sich der an sich vermöge der *incarnatio* schon seiende Gottmensch dem Werden, der Entwicklung, dem Gesetz der Endlichkeit unterwirft, so ist dieses Werden etc. nicht blosser Schein. Er ist der wahrhafte Gottmensch, der nur im λόγος subsistirt, der Genosse der Trinität, der als solcher vermöge der *unitio personalis* nur ein gottmenschliches durch den λόγος gebildetes Bewusstsein hat, der sich selbst zum empirischen Werden entschliesst, vom schwachen menschlichen Anfang bis zur Herrlichkeit des vollen adäquaten wirklichen Daseins. Dadurch ist auch die allererste Phase seines wirklichen empirischen Bewusstseins, ja der noch tieferen anfänglichen Bewusstlosigkeit, trotz des in die Entäusserung seiner herübergenommenen wesentlichen Kerns der Identität, eben weil dieser Gang auf einer Willensthat beruht, nicht ein Schein, sondern Wahrheit, empirische Wahrheit, durch die er zur realen Wirklichkeit dessen, was seine Idee ist, sich emporarheitet. Allerdings war es die Sorge, den Gott nicht aus dem Menschen zu verlieren, was die Dogmatik hemmte, frei diesen Weg, den sie eingeschlagen hatte, zu verfolgen, das Unvermögen, die im λόγος subsistirende, der Trinität gleichsam incorporirte Menschheit ebenso identisch mit wie verschieden von dem empirisch wachsenden Embryo, Kind etc. zu fassen. Auch die Bestimmung der Impersonalität der menschlichen Natur hemmte. Doch war durch den Akt der Communicatio Idiomatum, wie die Reformatoren richtig sahen [1], eine

---

1) Mastr. p. 442. An natura, quam assumsit λόγος, fuerit destituta subsistentia seu personalitate? Limitant Lutherani, negando qui-

Art göttlich mitgetheilter menschlicher Persönlichkeit gleichfalls gesetzt, und der Akt der *exinanitio* zum Werden setzte jedenfalls ein menschliches Bewusstsein, welches das endliche Abbild ist des ewigen λόγος. — Aber wie ungenügend auch die Theorie sich vollzog, durchaus nothwendig ist, nach dem ganzen System des Erlöser-Wirkens, dass die mit der *conceptio* beginnende Entäusserung geschehe als Selbstentäusserung von dem Gottmenschen nach beiden Naturen, mithin, dass der Gottmensch vor der *conceptio* etc. als seiend gedacht werde. Denn so nur, wie sich unten ergeben wird, sind die lutherischen Begriffe der Satisfaktion als gott menschlicher Genugthuung, von stellvertretendem Gehorsam, der blos zugerechnet wird, zu vollziehen. Nur so bildet der Erlöser den Gegenpol Adams, der Erlöser-Gehorsam die Reparation des Falls [1]). — Fassen wir nun die Resultate zusammen, so wird lutherisch Menschwerdung und Erniedrigung unterschieden, reformirt sind sie eigentlich Ein Begriff, darum reformirt das handelnde Subjekt im Akt der Erniedrigung der Gottmensch nach seiner göttlichen Natur, der λόγος ἄσαρκος, lutherisch, der Gottmensch nach beiden Naturen,. mithin erscheint lutherisch die Empfängniss und Geburt des Gottmenschen als Resultat des Willens-Ent-

dem ei propriam subsistentiam; sed largiendo divinam subsistentiam unione personali sibi communicatam.

1) Es giebt auch eine reformirte Lehrform, wonach die Incarnatio von der Erniedrigung unterschieden wird, wo dann die letztere sich auf beide Naturen bezieht, und nur das Verhalten des Gottmenschen, seine *humilitas* ausdrückt. Incarnatio heisst dann das gemeinsame Geschäft der Trinität, eine menschliche Natur nach Leib und Seele zu erschaffen, dieselben miteinander und mit einer göttlichen Person zu verbinden, wobei sofort dem Sohn die Assumtio zukommt, *qua paratam a trinitate humanitatem sibi adpropriavit;* dem heil. Geiste die *conceptio* und *sanctificatio* des *semen muliebre*, wodurch dessen *intemperies* entweder entfernt oder gereinigt wurde. Alle diese Momente befasst Mastricht (p.428) in dem Begriff der *unitio personalis*. Es erhellt aber von selbst, dass hiebei von einer Erniedrigung der menschlichen Natur des Gottmenschen nicht die Rede sein kann, wesshalb denn diese, sofern sie sich auf beide Naturen bezieht, stets erst nach der *conceptio* beginnt.

schlusses von dem bereits nach beiden Naturen irgendwie präexistirenden, jedoch nicht ewigen, sondern durch die Incarnation gewordenen Gottmenschen, und derselbe ist als der irdisch existirende seine eigene That. Reformirt ist die empirische Wirklichkeit des Gottmenschen rein die That des λόγος, weil durch die Erniedrigung desselben, welche aber nur uneigentlich so heisst, die menschliche Natur des Gottmenschen erst zur Existenz kommt, und zwar um nun das reine Werkzeug des in ihr die Persönlichkeit seienden, sie absolut bestimmenden λόγος zu sein, der jedoch auch ausser ihr sein göttliches Leben und Wirken fortsetzt, und kraft seiner persönlichen Verbindung mit ihr in sie immer grössere Gnadengaben durch den heil. Geist überströmt, durch sie den Erlösergehorsam übt, und ihrem Leiden unendlichen Werth und göttliche Wirksamkeit verleiht. Lutherisch hat die schon durch Selbsterniedrigung des Gottmenschen gewordene empirische Person nicht blos die menschliche Natur zum reinen Organ der Wirksamkeit des λόγος, sondern vermöge der persönlichen Einheit sind derselben göttliche Eigenschaften mitgetheilt, wornach sie auch im Lauf des Erniedrigungsstandes, in dem sie wesentlich identisch bleibt mit der durch die Incarnation schlechthin gesetzten, durch die Assumtion in die Trinität aufgenommenen Menschheit, selbstständig mitwirkt [1]). Die lutherische Theorie von der Lebens-

---

1) Hiemit hängt genau zusammen die verschiedene Bedeutung, welche die Salbung Christi mit dem heil. Geiste in beiden Lehrsystemen hat. Je grösser das Gewicht ist, welches die reformirte Lehrform auf dieselbe legt, desto weniger besagend ist sie für das lutherische, daher z. B. Strauss, der sich vorzugsweise an das lutherische System hält, sie ganz übergehen konnte. Blicken wir auf die lutherischen Motivirungen der Salbung Christi, so erhellt schon aus den Erklärungen derselben, welche sie neben der *unio personalis* rechtfertigen sollen, dass sie blos für den *status exinanitionis* und rücksichtlich des denselben setzenden Selbstentäusserungs-Akts des Gottmenschen nöthig wurde, also der *unio personalis* und was darauf folgt ebenso untergeordnet ist, wie die *conceptio* in der Maria. Nur der Gottmensch, welcher sich selbst entäussert hatte, erhielt auch die Geistessalbung. Sie ist höchstens nur ein *consequens* der *unio personalis*. Reformirt da-

Entwicklung des Gottmenschen, welche die weiteren einzelnen Stadien des Erniedrigungsstandes beschreiben, ringt nun fortwährend mit den Schwierigkeiten, Gott und Mensch in Einer werdenden, sich in Homousie mit uns allen entwickelnden Person zu denken, Schwierigkeiten, welchen die reformirte Lehre leichter ausweicht, wodurch sie sich den Verdacht zuzieht, es mit der persönlichen Einheit beider Naturen nicht sehr ernstlich zu nehmen. Es wird ihr dadurch alles ebener, dass sie die menschliche Natur Christi nicht unmittelbar, sondern vermittelst des heil. Geistes zur persönlichen Einheit mit dem λόγος verbunden werden lässt, eine Verbindung mithin statuirt, welche nur in unvollkommnerem Maasse auch zwischen den Glaubigen und dem λόγος stattfindet. Das war

---

gegen verhält sichs anders und umgekehrt. Sie ist nicht ein *consequens* der *unio personalis*, sondern diese gewissermassen ein *consequens* von ihr. Der wirkliche Gottmensch kommt erst zu Stande durch die Salbung. Sie ist das Band, das die menschliche Natur desselben mit dem λόγος verbindet, mithin dasselbe Band, das auch uns mit Christo verbindet. Wir stehen daher als Glaubige zu dem λόγος an sich in dem gleichen Verhältniss, wie die menschliche Natur Christi, nur dass der unsere Homousie mit Christo herbeiführende Geist in ihm ohne Maass, in uns nur mit Maass ist, in ihm daher ausschliesslich eine persönliche Einheit mit dem λόγος herbeiführt, die wir nie erreichen, und wodurch er unser persönliches Haupt wird. Aber wie bei den Glaubigen fand auch bei ihm ein successives Wachsthum an Geistesgaben statt. (Vgl. Ursin. exp. lat. Palat. p. 294, wo der heil. Geist wirkt *unionem λόγυ cum humana natura ab ipso assumta* p. 303: i. e. *duarum naturarum in Christo in unam personam copulationem. Facta est haec unio per spiritum s.* Darum heisst die Geburt Christi eine Analogie der Wiedergeburt p. 296. *Eadem enim sp. s. efficit in nobis, quae in Christo* p. 248. *Christus est vivum caput, cujus spiritu reguntur et vivificantur membra ei copulata per spiritum in nobis et in Christo habitantem* p. 249. Vgl. Perkins Catechismus S. 695. »Derselbe Geist Gottes, welcher in der Menschheit Christi wohnet, und dieselbe mit allen Gaben über die Maass erfüllet, kommt von ihr her und wohnet in allen wahren Gliedern der Kirche, und erfüllt dieselben mit gleichen Gaben nach dem Maass«. »Wir werden ernstlich und ohne Mittel vereinigt der Menschheit Christi, und durch die Menschheit der Gottheit«.

den Lutheranern stets so verdächtig, dass die Reformirten die Einwohnung des λόγος in Jesus zu einer blossen *gratiosa inhabitatio* machten [1]). Blieb es nun auch dabei, dass die göttliche Natur die Persönlichkeit im Gottmenschen sei, die menschliche als solche unpersönlich: so war diess dadurch wieder näher erklärt, dass nicht die Substanz, sondern die Subsistenz des λόγος Mensch geworden, aber nicht so Mensch geworden sei, dass er sich auf den Menschen Jesus gleichsam beschränkt, in ihn zusammengenommen habe. Vielmehr war der λόγος ausserhalb der menschlichen Natur in seiner göttlichen Beziehung zur Welt überhaupt, wie zu den trinitarischen *actus ad intra*, und nur gleichsam inbegriffen in seiner Beziehung zur Welt überhaupt lag auch sein besonderes Verhältniss zu dem Menschen Jesus, dessen individuelle Persönlichkeit den sich in ihm verbergenden λόγος zum Kerne erhielt. Dieses menschliche Individuum erhielt nun, wegen der Verbindung mit dem λόγος, welche selbst durch den heil. Geist vermittelt war, eine Fülle von Gaben des heil. Geistes, welche das Höchste erreichend, was je einem endlichen Wesen zu Theil werden kann, dasselbe in den Stand setzen sollten, in dem Erlöser-Werke des Gottmenschen als taugliches Instrument zu wirken und zu leiden, und welche nach den Gesetzen alles geistlichen Wachsthums successive je nach der thätigen Anwendung der früheren ihm zuströmten [2]). Indem so durchweg für die Form der Mittheilung die Analogie von den Gnadengaben überhaupt festgehalten wird, konnte die reformirte Doktrin [3]) dem Vorwurf nicht entgehen, die Naturen zu spalten, die persönliche Einheit aufzulösen, ja die wesentliche Gottheit des Erlösers zu gefährden. Sie gab den Gegnern den Vorwurf zurück, den wirklichen Gottmenschen mit seiner wahren Menschheit gegen ein

1) Vgl. Mensowein, theol. thetica polem. p. 231.

2) Vgl. Mastricht p. 445. p. 439. Beza Colloq. Mompelg. p. 205. — Gisenius Calvin. p. 58.

3) *Unio hypostatica* wird von Mastricht p. 438 beschrieben als *ineffabilis quaedam relatio divinae personae ad humanam naturam, per quam haec humana natura peculiariter est humana natura secundae personae deitatis.*

Schattenbild der Phantasie aufzuopfern, und die Majestät des göttlichen Wesens zu verunehren. Es ist eben die wahre Menschheit, die Homousie mit der ganzen Gattung, welche die reformirte Theologie vor allem premirt an dem principiell gesetzten, durch Incarnation gewordenen Gottmenschen, und darum sind ihr die Stadien seiner menschlichen Entwicklung, die einzelnen Momente seines Erlöserwirkens, das er im Stand der Erniedrigung und durch denselben auszuüben hatte, so sehr, trotz aller besondern Begabung und wunderbaren Bethätigung göttlicher Kraft, in Analogie mit dem regelmässigen menschlichen Lebens-Verlaufe überhaupt, dass sogar die Vorbildlichkeit des Erlösers ganz speziell auch auf sein dreifaches Amt bezogen wird, und auch in diesen Funktionen die Glaubigen ihm nachzufolgen haben. In Beziehung auf die einzelnen Stationen des Erniedrigungsstandes herrscht unter Zugrundelegung der Artikel des apostolischen Symbols eine grosse Freiheit und Mannigfaltigkeit, je nach ascetischem Geschmack und Bedürfniss. Nur in dem Leidensvollen und Knechtischen des Lebens Jesu wird das Gepräge der *humiliatio* geschaut, zugleich aber immer auf die eben darin auch schon liegende *exaltatio* hingewiesen. Kurz es hat diess ganze Gebiet kein dogmatisches Interesse mehr; namentlich aber unter den Stationen der Erniedrigung das Wachsthum an Weisheit aufzuführen, könnte sich ein Reformirter nur schwer erlauben.

Die lutherische Doktrin hat für ihre Beschreibung der Exinanitionsstationen nicht sowohl das Interesse, das gesetzmässige Werden der Erlöserpersönlichkeit sich zu vergegenwärtigen, als vielmehr diese menschlich-leidensvollen Zustände, worin sich das Erlöserwerk vollzieht, mit Hervorhebung und zugleich Ueberwindung des ungeheuren Contrastes, als Zustände des durch die Incarnation auch nach seiner menschlichen Natur zur Theilnahme an göttlichen Eigenschaften gelangten Gottmenschen erscheinen zu lassen. Diess bedarf sie aber, weil sie nur so das Bewusstsein der Erlösung, die sich in ihnen vollzieht, festhalten kann. Jene Thaten und Leiden müssen Thaten und Leiden des Gottmenschen sein; die Realität des Gottmenschen fordert die Communication göttlicher Eigenschaften an die Menschheit.

Diese als leidende etc. ist die in Einheit mit dem λόγος gottmenschlich leidende, die an sich — in allen Leidenszuständen — die übertragene göttliche Majestät hat so wenig sie auch erscheint. Das starke Gewicht auf den substantiell [1]) mit der menschlichen Natur im Gottmenschen vereinigten λόγος scheint nun dem ganzen Verlauf des irdischen Lebens zu widersprechen. Dieselbe Person, die als λόγος allwissend ist, soll gewachsen sein an Erkenntniss, die als λόγος Gott ist, soll sich verlassen von Gott gefühlt haben im tiefsten Seelenleiden! In Bezug auf das erstere unterschied man das persönliche und das habituelle Wissen. Da gab es aber eine doppelte Reihe von Bewusstseinszuständen, wenn je das sog. persönliche Wissen (das des λόγος) als ein im Menschen Jesus faktisch vorkommendes Wissen gedacht worden wäre, und zwar eine doppelte Reihe, wovon die zweite, die des werdenden zeitlichen Bewusstseins, gegen die erste etwas nichtiges war für die Person. Nun dachte man sich aber eben jenes persönliche Wissen nicht als ein faktisch im Bewusstsein Jesu vorkommendes, sondern nur das habituale. Wie konnte es aber geschehen, dass das dem λόγος zukommende Wissen in demjenigen Selbstbewusstsein, welches eben das Selbstbewusstsein des menschgewordenen λόγος war, faktisch nicht stattfand? Nicht anders als dadurch, dass sich der Gottmensch dessen, wie überhaupt der Ausübung der göttlichen Eigenschaften entäusserte. Wollen wir nun nicht eine fortwährende Ebbe und Fluth von göttlichem λόγος — Wissen, das immer wieder niedergetaucht wird, ehe es im gottmenschlichen Bewusstsein habituell und wirklich werden kann, und zwar niedergetaucht wird durch gemeinsamen Willensakt der beiden Naturen, wollen wir also mithin nicht eine durchaus chaotische Bewegung in das gottmenschliche Bewusstsein setzen: so müssen wir statt solcher im Continuum des zeitlichen Lebens-Verlaufs sich beständig ablösenden Willens-Akte der Ent-

---

1) Hieher gehört der Streit *an divina Mediatoris natura an persona carnem assumserit*, wovon die Lutheraner jenes, die Reformirten dieses behaupten, s. Mastricht p. 437. 440. Dietrich p. 397. Mesowers p. 215.

äusserung und Selbstbeschränkung (wobei denn doch der Willens-Akt selber als ein allmächtiger sich fortsetzte, denn nur ein allmächtiger Wille könnte die Allwissenheit beschränken) den diesen ganzen Verlauf des gottmenschlichen Lebens in natürlicher Beschränkung setzenden Entäusserungs-Akt vor das irdisch zeitliche Dasein des Gottmenschen hinaufsetzen. Eben das will die Theorie, wenn sie die *conceptio* des Gottmenschen selbst von der Entäusserung ableitet, indem mit der *conceptio* und *nativitas* eine menschlich gesetzmässige Lebens-Entwicklung eingeleitet war.

Wenn nun aber doch das orthodoxe System mitunter den Schein hat, jene chaotische Arbeit in das zeitliche Bewusstsein des Gottmenschen zu setzen, so wird diess auf Entschuldigung Anspruch machen können, da ihm theils nur das Unvermögen der Vorstellung und des Ausdrucks, theils aber ein positiv wahres Interesse zu Grunde liegt. Jenes Unvermögen besteht darin, dass es fast nicht angieng, den Gedanken der Identität des Wesens d i e s e r zeitlichen Persönlichkeit und der ewigen Persönlichkeit des in jener zeitlichen seienden und eben Person seienden λόγος festzuhalten, dass es also an der freien Vollziehbarkeit des Begriffes fehlte, den die neuere Philosophie das Beisichbleiben des Geistes im Andern seiner, wozu er sich selbst entäussert, nennt. Weil nur die göttliche Natur die persönliche war, diese als göttliche Persönlichkeit aber die unwandelbare, so konnte man sich in dem Gottmenschen das helle göttliche Auge nicht geschlossen denken, nicht eine zeitliche Person denken, welche zugleich an sich jene ewige Persönlichkeit als die auch in dem Anderen ihrer mit sich identische sei. So wurde das göttliche a n s i c h des Gottmenschen trotz dem Stande der Erniedrigung oder Entäusserung und in demselben häufig zu einer faktisch continuirlichen Aktualität des sich Entäusserns statt blos zu einer realen Potenz im empirischen Bewusstsein des nur durch Entäusserung seiner irdisch existirenden Gottmenschen. Umgekehrt war es aber auch gerade das dem Doketismus entgegengesetzte Interesse, was in Beziehung auf den historischen irdischen Gottmenschen jene reale Potenzialität des göttlichen Bewusstseins zur faktisch continuirlichen Aktuali-

tät des sich desselben im zeitlichen Haben Entäusserns werden liess. Der zeitlich lebende Gottmensch sollte in seinem Thun und Leiden wie in seiner Qualität absoluter Sündlosigkeit nicht als ein absolut bestimmtes, determinirtes Instrument, sondern als das freie Continuum der Erlösergesinnung erscheinen. Es musste also in ihm die Möglichkeit gesetzt werden, jeden Augenblick seinen empirisch faktischen Zustand zurückzunehmen in den des einfachen Seins der Gottmenschheit in Herrlichkeit. Aber diese Möglichkeit musste eine blosse Möglichkeit bleiben wegen des Erlöserwerks, und nur in der Ausübung des letzteren war ein partielles Zurückgreifen auf die an sich inwohnende göttliche Kraft ethisch erlaubt. Diese Möglichkeit wurde nun in der dogmatischen Vorstellung häufig zur positiv ausgedrückten Aktualität des jene göttliche Kraft, jenes göttliche Wissen Habens und sich desselben Entschlagens. Damit war aber nicht eigentlich gemeint ein H a b e n im zeitlichen habitualen Bewusstsein, wenn gleich im gottmenschlichen Bewusstsein auch sofern es ein menschliches ist, sondern nur ein Haben des Gottmenschen an sich, also in jener Seinsform desselben, der er sich schon indem er concipirt, geboren werden wollte, entschlug. Wie der das zeitliche Leben überhaupt setzende Entäusserungs-Akt, den zurückzunehmen blos die Möglichkeit im zeitlichen Gottmenschen war, so ist auch das Haben göttlichen Wissens etc. nur dem der Trinität incorporirten Ansich des Gottmenschen zuzuschreiben, eine κτῆσις, welche im zeitlichen Leben nicht zur κτῆσις wird, als nur auf positiven Willens-Akt hin.

Dass nichts anders als dieses der Sinn der kirchlichen Theorie ist, zeigt vornehmlich die Auffassung des Seelenleidens am Kreuze, wovon Strauss gerade meint (S. 145), dass hier das kirchliche System unterlegen und in einem unauflöslichen Widerspruch stecken geblieben sei. Sie zeigt gerade, dass man mit der Behauptung der Alleinpersönlichkeit des λόγος im Gottmenschen keineswegs ein natürliches zeitlich sich entwickelndes menschliches Bewusstsein und Selbstgefühl ausschliessen, vielmehr nur i n diesem den λόγος als die m e n s c h gewordene Persönlichkeit setzen wollte. Dass nun der λόγος sich selbst ver-

lassen habe, hat seinen durchaus unverfänglichen Sinn; das menschliche Selbstgefühl und Bewusstsein war das des incorporirten λόγος in der Selbstentäusserung, im Anderssein, während dessen doch die Identität mit sich stattfand, als ein Ansich. Wie nun zu Zeiten in der Ausübung des Erlöserwerks eine partielle Zurücknahme der Entäusserung Statt fand in den Machterweisungen, so in der gleichen Ausübung eine Verstärkung der Exinanition durch Beengung des zeitlich persönlichen Selbstgefühls. Diess geschah aber nicht durch einen Willens-Akt des λόγος, sofern er in der zeitlich-menschlichen Natur Jesu aktuell persönlich ist, sondern sofern er Genosse der Trinität und der urbestimmende Faktor unter den die Gottmenschheit an sich constituirenden Elementen, so wie der bestimmende Faktor für die gesammten Zustände der zeitlichen Entwicklung des entäusserten gottmenschlichen Lebens ist. Oder sollte der orthodoxen Anschauungs-Weise allein verboten sein, was sich die Speculation herausnimmt und als ihr Kleinod ansieht? dass nämlich die Idee, wenn sie ihr Anderes setzt, sich aus sich entlässt, sich in den endlichen Geist und die Natur dirimirt, im endlichen Geist doch an sich sein, und seine Entwicklung, sein Leben als das ihrige, aber eben im Anderssein, wissen kann?

Gleich so verhält es sich mit dem Tode, den wir bei dem *posse non mori* der menschlichen Natur darum nicht mit Schleiermacher als eine durch freiwillige Zurückhaltung des belebenden Einflusses der göttlichen Natur verfügte Selbsttödtung, sondern als den freiwilligen Sterbens-Akt des Gottmenschen anzusehen haben, weil auch hier jenes *posse non mori* durch die ursprüngliche Selbstentäusserung des sich dem zeitlichen Lebens-Verlauf im Geborenwerden und Sterben unterziehenden Gottmenschen zur blossen Potentialität reducirt war, die durch keinen Willens-Akt im Lauf des gottmenschlich irdischen Lebens in die Aktualität geführt wurde, und es aus ethischen Gründen nicht durfte.

So ergiebt sich als die unzweifelhafte Meinung des kirchlichen Systems von dem Stande der Erniedrigung die, dass darin Christus nicht als der λόγος schlechthin in blos menschlicher Hülle, sondern als wahrer und wirklicher Mensch, welcher

aber mit dem λόγος Eins war, nicht als der Gottmensch schlechthin, sondern als der seiner selbst entäusserte Gottmensch, welcher nur im Wesen mit dem Gottmenschen an sich identisch war, in der natürlichen Erscheinungsweise aber von diesem unterschieden, gelebt hat und gestorben ist. Diese Identität und Unterschiedenheit des zeitlich irdisch lebenden und des ansichseienden Gottmenschen auszudrücken, darin mühen sich die orthodoxen Christologen ab, und weil sie ein grösseres religiöses Bedürfniss nach der ersteren Seite hintrieb, als ein verständig psychologisches nach der zweiten, so wurde häufig die Identität auf eine Weise premirt, die das zeitliche Leben zum Schein zu verflüchtigen drohte, wobei nur wieder umgekehrt die Wichtigkeit des Erlöserwerks vornehmlich als stellvertretendes Leiden ein Gegengewicht auf die andere Wagschale, auf die der Unterscheidung, auf die der Realität eines zeitlich gottmenschlichen Lebens legte. Die kirchliche Theorie gieng auf die schärfere dogmatische Betrachtung des zeitlichen Lebens Christi über von der Anschauung der Herrlichkeit des Gottmenschen im erhöhten Zustand, als dem dem Begriff der Gottmenschheit allein völlig entsprechenden. Die Hauptimpulse stammten vom Abendmahlsstreit. Das zeitlich irdische Leben Christi, weil in seiner Erscheinung diesem Begriff nicht entsprechend, konnte als Leben des Gottmenschen nur durch eine Gottmenschliche That eingetreten sein. Der Gottmensch an sich, durch die Incarnation des λόγος gesetzt, ist also gewissermassen eine reale Persönlichkeit, ehe er sich zu dem irdischen Leben entschliesst. So weit folgt die kirchliche Theorie selbst der Consequenz ihrer Anschauungen. Nun aber musste sie weiter gehen, aber theils versagten die Kategorieen, theils fürchtete sie die wesentliche Gottheit im irdischen Gottmenschen zu verlieren, wenn sie jene Unterscheidung fester machte. Sie musste nämlich den der *conceptio* gleichsam präexistirenden Gottmenschen, den durch die *assumtio* zum *consortium s. trinitatis* auch nach seiner menschlichen Natur erhobenen, als die bleibende ideale Basis des zeitlich sich entwickelnden Gottmenschen, als sein reales Urbild (ἄνω Χριστός) in der intelligibeln Region fortbestehen und so gewissermassen ein von dem empfangenen, gebornen,

gestorbenen, getrenntes Leben fortführen lassen, bis letzterer (*κάτω Χριςός*) durch die *sessio ad dextram* mit seinem intelligibeln Urbild zusammengieng. Dadurch aber hätte ihr der irdische Gottmensch seine Fülle verloren gehabt, er wäre nicht das wirkliche Selbst des in ihn entäusserten Gottmenschen. Es wäre nicht blos, wie im reformirten System, der ewige *λόγος* zu dem, dass er in Christus persönlich ist, auch noch ausser der menschlichen Natur desselben, sondern die Menschheit selbst des Gottmenschen wäre gespalten in eine himmlische, der Trinität einverleibte, und eine irdische, geboren werdende, sterbende, und doch auch so mit jener dem *λόγος* persönlich verbundenen identische. Weil das letztere um des zeitlich vollzogenen Erlösergeschäfts willen unentbehrlich war, und alle Kategorieen fehlten, den bereits eingeschlagenen Platonismus vollständig durchzuführen, so verzichtete die Theorie lieber auf eine angemessene, der wahrhaft menschlichen Entwicklung entsprechende Fassung des zeitlichen Erlöserbewusstseins, und legte dafür alles Gewicht auf die wesentliche Identität desselben mit dem gottmenschlichen an sich [1]). Das extreme Resultat dieser Identificirung desjenigen irdischen Lebens, welches durch freie Selbstentäusserung des Gottmenschen zeitlich wirklich geworden ist, mit dem vermöge der göttlichen Incarnation seienden Gottmenschen an sich, der in jener Selbstentäusserung sich nicht verlieren, sondern nur dem zeitlichen Werden und Leiden unterwerfen musste, das ist das tübingische Dogma von der *κρύψις*.

Dadurch wurde der erscheinende Gottmensch geradezu nach beiden Naturen in trinitarischer Potenz nicht nur, sondern Aktualität gesetzt. Man hat vom Doketismus der menschlichen Natur gesprochen, richtiger aber von Vergottung. Denn die Menschheit ist so wenig ein Schein, dass sie sogar an der Rea-

---

1) Analog wird auch im anthropologischen Theil nicht das successive Wachsthum des neuen Lebens im Glaubigen vornehmlich in's Auge gefasst, wie in der reformirten Dogmatik, sondern nur die höheren Faktoren desselben, daher die Heilsordnungen bis zur pietistischen Zeit von jenen Stufenaltern u. s. w. nichts wissen.

lität des göttlichen Seins Theil nimmt. Nur die zeitlich irdische Erscheinung derselben, die Knechtsgestalt, ist ein Schein, aber nicht mehr als alles Empirische, Veränderliche, Entstehende und Vergehende gegen das Unveränderlich-Ewige nur ein Scheinen, wenn auch ein Scheinen des Wesens ist. Versteht man das *tecte agere* der menschlichen Natur des Gottmenschen von einem vor seinem eigenen erscheinenden Bewusstsein *tecte agere* [1]), so hat wenigstens Strauss den gleichen Doketismus gelehrt, wenn er uns, die wir mit grosser Mühe uns durch die sinnliche Welt schleppen und ihre Gesetze und Verhältnisse nach und nach studiren, zumuthet, dass wir, d. h. das Vernünftige in uns, sie selbst sollten geschaffen haben, so lehrt die moderne Spekulation überhaupt Doketismus, wenn sie das Absolute im endlichen Geiste leben lässt, der aber dennoch sich nicht unmittelbar, sondern nur durch einen sauren Vermittlungsprocess zum Bewusstsein des Absoluten wirklich erheben kann, um das zu werden, was es an sich ist.

Wenn auch, wie erinnert, die Impulse zur frischen Fassung des Dogma's von der Person und den Zuständen Christi von den Interessen des Abendmahlsdogma's unmittelbar ausgiengen, so würde man doch sehr irren, wenn man in der so gewaltigen und angestrengten Arbeit keine andern Interessen thätig finden wollte, als allein die, jene besondere lutherische Modalität der Gegenwart Christi im Abendmahl sicher zu stellen. Vielmehr deutet schon Luther's Aeusserung über die Zwinglische Alloio-

---

1) Vergl. Zinzendorf: Ein und zwanzig Discourse über die augsburgische Confession S. 72. »Das ist ihm alles mit einander aus seinem eignen Belieben, aus seiner eignen tieffen Weisheit, aus seiner eignen Invention verdeckt und ein Geheimniss geworden. Er hat *bonnement* geglaubt, seine Gottheit habe ihn verlassen« u. s. w. S. 68. »Er hat in einer gewissen menschlichen Insuffizienz, in einer gewissen bornirten Erkenntniss von sich selbst gestanden — — — so dass alle Dinge, die Er that, alle Dinge, davon Er doch allein der Herr und Meister war, ihm nicht anders vorgekommen sind, als seines Vaters Geschäfte. Wenn ihm ein Gedanke, dass er Gott ist, ins Gemüth geschossen ist, so ists *quasi in transitu* geschehen u. s. w. Vor ordinär wars nicht so, *ἐκένωσεν ἑαυτόν*.«

sis darauf hin, dass bereits seine Tenacität an der bestimmten Abendmahlsvorstellung gegründet war in dem Bedürfniss, die sonst ihm gefährdet scheinende Realität der Erlösung überhaupt, die wesentliche Gottheit Christi zu sichern [1]). Wie das Abendmahl, überhaupt die Sakramente dem lutherischen System mit dem Alles beherrschenden Rechtfertigungsbegriff in enger Verbindung stehen, so ist es eben der letztere, den Lebenspuls der reformatorischen Lehränderung beherrschende Begriff, welcher auch die dogmatische Bestimmung der satisfaktorischen Thätigkeit, und somit wenigstens untergeordneter Weise die des Erniedrigungsstandes, worin Christus die Satisfaktion leistete, bedingt hat. Es ist hier nicht der Ort, darauf näher einzugehen. Wenige Hinweisungen werden genügen. Wie die Rechtfertigungslehre auf die von der Satisfaktion zurückwirkte, ist schon durch die Stellung, welche das letztere Dogma bei den alten Lehrern hat, angedeutet. Aber die Zuständelehre müsste weniger enge mit jener verwandt sein, wenn sich nicht auch an ihr, ob sie gleich so zu sagen ein gegebenes festeres objektives Material hat, etwas Aehnliches finden sollte. Wenn Christus vor Allem als der genugthuende Versöhner der unsrige werden muss, was durch die Zurechnung geschieht, ehe in uns ein neues Leben der Liebe und des Gehorsams angefacht werden kann, in welchem er gleichsam selbst in uns lebt, und wir vom Kindheitsstande zum vollkommenen Alter Christi heranwachsen: was ist diess anders, als seine principielle, gleichsam intelligible Präexistenz in uns, von welcher er sich zu unsrer empirischen Schwäche herablässt, in die Knechtsgestalt unseres der Gehorsamsübung geweihten Heiligungslebens sich einzubilden? In der Rechtfertigung ist's die freie Gnade, welche uns Einzelnen nahe tritt, wie in der Incarnation dessen, der genugthut, dem

1) Tom. 3. Jena fol. 455 b. Hüt dich vor der Alloiosi, sie ist des Teufels Larven. — — Dann wann ich das glaube, dass allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands. Vgl. Hafenreffer loci theologici p. 427. *Cumprimis autem fugiendus est hodie Calvinistarum error, qui realem idiomatum communicationem negantes — totum redemptionis opus annihilant.*

ganzen sündigen Geschlechte; in dem Stadium des Heiligungsgangs ist's das durch den h. Geist unterstützte Vorbild dessen, der sich selbst dem Gesetz unterwarf und mit dem h. Geist gesalbt war u. s. w.

Wollte es aber scheinen, dass wir durch solche Behauptungen die unerfüllbare Pflicht auf uns nehmen, die nachgewiesenen Differenzen der beiden Confessionen aus einer Differenz in der Rechtfertigungslehre selbst abzuleiten, die doch das gemeinsame Palladium der lutherischen und reformirten Confession und die grundwesentliche evangelische Einheit beider ausmache: so nehmen wir keinen Anstand, uns zu jener Obligation zu bekennen, behalten uns aber vor, ihr in umgekehrter Weise genugzuthun, und von der nachgewiesenen Verschiedenheit in der Zuständelehre ausgehend durch Rückschlüsse auf entsprechende Differenzen in der Rechtfertigungslehre zu kommen, wobei es dann freigestellt bleiben mag, das Causalitätsverhältniss so oder anders zu denken. Erwägen wir nämlich die Consequenzen, welche sich aus obigen zum Theil in die Personenlehre zurückgreifenden Differenzen über den Erniedrigungsstand Christi auf die nächstverwandten dogmatischen Hauptbegriffe ergeben: so kommt hier zunächst der Begriff der Satisfaktion selbst in Betracht.

Die Satisfaktion ist die während des *status exinanitionis* von dem Gottmenschen ein für allemal prästirte Leistung, welche sowohl in der vollkommenen Gesetzeserfüllung, als in dem stellvertretenden Leiden beruht. Von beidem ist der Gottmensch das nothwendige Subjekt, aber in verschiedener Rücksicht. Wenn einerseits die Lutheraner sagen: Thun und Leiden gehört, wenn auch auf verschiedene Weise, beiden Naturen, so wollen sie weder die göttliche als solche leidensfähig machen, noch die menschliche als solche genugthuungsfähig, wohl aber die göttliche in demjenigen *status*, welcher durch Selbstentäusserung zu einem menschlichen Lebensverlauf dessen, der an sich der über alles Leiden erhabene Gottmensch ist, zu Stande gekommen, gewissermassen leidensfähig in der Einheit mit der menschlichen Natur durch Appropriation von deren Leiden, die menschliche genugthuungsfähig vermöge der von der persönlichen

Einheit mit der göttlichen zu eigen erhaltenen Qualitäten [1]. Weil das ganze Existenzstadium des Gottmenschen, innerhalb dessen er genugthat, auf einem freien Willensakte der göttlichen sowohl als menschlichen Natur in ihrer persönlichen Einheit beruht, so ist die Genugthuung selbst nicht blos ein göttliches Sichselbstgenugthun, sondern auch ein Gott-genugthun des Menschen, freilich des Menschen, der nur durch göttliche Menschwerdung genugthuungsfähig, es aber auch als Mensch geworden ist. Daher der Nachdruck, mit welchem auf die Cooperation der menschlichen Natur bei dem Erlöserwerke gedrungen wird, z. B. Hafenreffer loci theologici 1662. p. 356: *Humana in Christo natura in exequendo officio Christi efficaciter cooperatur*, p. 358: *Hic Christus totus et secundum utramque naturam nostrae redemtionis opus cujus gratia in hunc mundum venerat, absolvit, pro totius mundi peccatis se ipsum offerens, factus sacerdos sempiternus etc.* [2]).

In der reformirten Anschauung fällt alles Thun und Leiden des Gottmenschen so ausschliesslich auf die menschliche Seite, dass hier die menschliche Aktivität noch mehr hervorgestellt zu sein scheint, indem der λόγος von beidem gewissermassen unberührt bleibt. Aber alles Thun und Leiden ist nur dadurch satisfaktorisch, dass es das Thun und Leiden derjenigen Person ist, deren göttliche Natur ihm einen unendlichen Werth giebt. Daher der Abscheu, mit welchem die Häupter der reformirten Kirche Stankars Berufung auf sie, mit denen er zu harmoniren glaubte, zurückwiesen. (*Epistolae duae ad ecclesias polonicas — scriptae a Tigurinae ecclesiae ministris* 1561.)

---

1) *In actionibus Christi utraque natura suo modo est principium quod*, nicht die menschliche blos *principium quo*, wie die reformirte Theorie ergiebt, wo sie *adjunctum vel accidens τοῦ λόγου* heisst (Mengwein p. 241).

2) Diese Mitwirkung der menschlichen Natur Christi geschieht (ibid. p. 356) nicht blos mit den natürlichen Kräften, sondern mit den durch die *communicatio idiomatum* erhaltenen Kräften. Sie allein konnten die menschliche Natur eines der göttlichen Gerechtigkeit genugthuenden Leidens fähig machen; hier war der Ort für die χρῆσις derselben.

Also nicht das Thun und Leiden der menschlichen Natur des Gottmenschen, welche, wie die Lutheraner richtig die reformirte Ansicht bezeichnen, blos *ministerialiter*, nicht *auctoritative* mitwirkt, ist das Satisfaktorische, sondern das in jenem Thun und Leiden persönliche Einssein des λόγος mit dem Thuenden und Leidenden, demgemäss nicht eigentlich die That und das Leiden, sondern das Inwohnen des λόγος in dem handelnden, leidenden Subjekte [1]). Diess beruht aber rein auf dem *beneplacitum* Gottes. Die Menschwerdung ist ein rein göttlicher Akt, insofern ist der genugthuende Faktor nur der göttliche, und der menschliche ist gleichsam nur das selbstlose Medium, wodurch sich Gott genugthut [2]). Die ganze Existenzsphäre des Gottmenschen, worin er genugthut, ist in keiner Weise auch schon durch freien Willensakt der menschlichen Natur mitbestimmt, sondern sie wird rein durch den göttlichen Willensakt der Menschwerdung bestimmt, und in ihr erst durch eine schöpferische Wirkung die menschliche Natur zu der Existenz gerufen, in welcher sie das vom h. Geist allmählig zubereitete Organ der Gott-genugthuenden göttlichen Thätigkeit wird [3]). Verhält es sich aber so, dann kann der Begriff der Genugthuung selbst unmöglich sehr fest stehen. Denn wenn es in keiner Weise das menschliche Thun und Leiden ist, sondern

---

1) Perkins Catechismus S. 258: »Wegen dieser Vereinigung wirkt die Gottheit Christi alle Dinge im Werk der Erlösung in und durch die Menschheit.«

2) So wenig kann irgend etwas Menschliches auch nur passiv Gott genugthun, dass selbst die ewige Verdammniss der Verworfenen nicht eine volle Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit ist. Darum setzen einige die Beziehung des Todes Christi auch auf die Verdammten eben darein, dass dadurch der Defekt selbst der ewigen Höllenstrafen zur Genugthuung compensirt wird. So Musculus de ira dei.

3) Darum wird gewöhnlich im Tode Christi die göttliche Natur als der bestimmende Faktor dargestellt. *Formale principium — est natura divina. Haec incarnata est, haec vicit mortem, haec obtulit victimam naturae humanae etc.* Hulsius p. 310. Oder auch *Christus qua homo* ist das *sacrificium; qua deus* das *altare*. Perkins cathol. reform. p. 269.

nur die göttliche Qualität des Gottmenschen, was genugthut, so mag man, wie der Heidelberger Catechismus thut und Andere in popular ascetischer Redeweise ihm nachthun, noch so ausführlich und redselig die Nothwendigkeit demonstriren, dass Einer, welcher Gott und Mensch wäre, Satisfaktion leiste, man wird doch, wenn die Hauptsache auf der Selbstgenugthuung des göttlichen Faktors beruht, und der menschliche blos als selbstloses Instrument nebenbeigeht, nicht einleuchtend machen, dass es wirklich eine in der Natur der Sache liegende Nothwendigkeit war, die Satisfaktion im Laufe eines menschlichen Lebens und der irdischen Menschengeschichte vorgehen zu lassen, da ja die von Gott sich selbst zu gebende Satisfaktion innerhalb der Region des göttlichen Lebens selbst geschehen mochte, wenn nicht Gott ewig der Allgenugsame wäre, der keiner Genugthuung bedarf. Daher wirklich auch manche Lehrer sich jener Behauptung enthalten, und mehr oder minder in die arminianische Laxheit einbeugen, und statt des Satisfaktionsbegriffs den weiteren Opferbegriff substituiren. Daher auch die allgemeine reformirte Lehre, welche eigentlich selbst schon den strengen Satisfaktionsbegriff auflöst, dass Christi Genugthuung nicht die *causa meritoria* unseres Heils sei, sondern blos die *causa instrumentalis* der Ausführung des Heilsbeschlusses und der Zutheilung der *salus*. Daher fast bei Allen eine Annäherung an scotistische Acceptilatio.

Wenn man also vom reinen Satisfaktionsbegriff aus nicht im Stande war, die Leistungen Christi im Stand der Erniedrigung zu begreifen, und das *cur deus homo* zu beantworten, eben weil der *homo* in keiner Weise satisfaktorisch thätig sein kann: so war man unvermeidlich auf einen anderen getrieben, der eine Beziehung des gottmenschlichen Thuns statt in der Richtung nach Gott hin vielmehr in der Richtung nach den Menschen hin in sich schliesst, und der menschlichen Natur eben als Instrument ihre hohe Bedeutung sichert, auf einen Begriff, der sich dem Satisfaktionsbegriff fast überall, wo nicht geradehin substituirte, doch genau anschloss. Es ist diess kein anderer, als derjenige, welchen dem unhaltbaren und ungenügenden Satisfaktionsbegriff substituirt zu haben, Tholuck's litt. Anzei-

ger 1839, Nro. 74 als besonderes Verdienst Schleiermacher's preist, der der Lebensgemeinschaft. Daran hatte man ein Princip für die Nothwendigkeit der Incarnation (Mastricht p. 516: *Mediator prout non tam sibi, quam nobis natus est, ita etiam non tam sibi quam nobis vixit in terris. Vivit enim ut suam vitam suis communicet*). Eine Lebensgemeinschaft mit sich zu stiften, sein Leben den Menschen mitzutheilen, dazu musste der Erlöser Gott m e n s c h sein. Das menschliche Thun und Leiden desselben hat wegen der Einheit mit dem ewigen Sohn Gottes nicht nur unendlichen Werth in abstrakter Schätzung, sondern auch wirksame Kraft (aller Werth beweist sich nur in der Wirkung), wirksam nämlich, die ein für allemal geschehene Erlösung auch zu appliciren, wodurch sie erst wirkliche Erlösung wird [1]), durch den von ihm ausströmenden Geist den Glauben an ihn zu wecken, die *unio* mit ihm herbeizuführen, die ihm gebührende Siegesbeute auch wirklich zu appropriiren. Steht auch dieser Begriff gewöhnlich nur neben dem der Satisfaktion [2]), so überwuchert

---

1) *Demta enim applicatione redemtio non erit redemtio.* Mastricht p. 643. Daher wird wohl auch eine doppelte *reconciliatio* unterschieden, die *virtualis* und die *actualis*, welche beide die *satisfactio* constituiren sollen, und wovon die letztere als *fructus* und *consectarium* der ersteren die ist, *qua animus hominis aversus a deo ei per conversionem placatur.* Ebd. 616.

2) So stellt der Heidelb. Catechismus bei dem Tode Christi q. 40 nicht blos das Satisfaktorische, sondern auch das effektiv-Wirksame dar, q. 42. *quod virtute ejus mortis vetus noster homo una cum eo crucifigitur, interimitur et sepelitur.* Eben der Tod Christi als Opfer, worin seine Gottheit seine Menschheit dem Vater darbrachte, ist potenziell die Darbringung der gesammten mit ihm durch den Geist verbundenen Menschheit, welche aktuell geschehen sein wird am Ende der Tage. Ebenfalls ganz eigenthümlich reformirt ist das Uebergehen des Begriffs der Satisfaktion in den der Rechtfertigung, wornach die letztere als *justificatio fundamentalis* nicht sowohl das Antheilgewinnen der Einzelnen am Erlösungsheil, als vielmehr die göttliche Handlung der Gerechterklärung Christi bezeichnet, in welcher die der Christo angehörigen *potentia* mitenthalten ist. Anstatt der mittlerischen Leistung gegen Gott wird auch so die göttliche Wirkung auf den Mittler vorzüglich premirt. Vgl. Tersteegen Erklärung p. 51.

er ihn doch völlig, weil er eine Thätigkeit des Gottmenschen in die konkrete Wirklichkeit, und zwar eine solche ausdrückt, bei welcher eben die konkrete menschliche Natur als unentbehrliches Organ erscheint, nicht aber blos eine abstrakte Beziehung der Person, wobei die menschliche Natur als unwesentliche Erscheinungshülle nebenbei spielt. Hienach zeigt sich SCHLEIERMACHER auch in diesem Stück als ächten Repräsentanten des reformirten Typus. Vergl. CALV. institut. III, 11, 8. *Defensio sanae et orthod. doctr.* Tom. 8. p. 658. *Ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret.* Daher sein Fleisch *justitiae et salutis materia.*

Werfen wir von hier aus sogleich einen Blick auf die Zurechnung. Diese ist die Verwirklichung der objektiven Satisfaktion für uns. Wir werden die bisherige Differenz auch in sie hinein verfolgen können. Besteht die Erlösung hauptsächlich und wesentlich in der objektiven Satisfaktion des Gottmenschen als solchen, so ist uns die Möglichkeit der Theilnahme daran gegeben in der Naturverwandtschaft im Allgemeinen, weil er auch als Mensch genug gethan, den Fall der Menschen reparirt hat, näher sodann die Aufforderung dazu in der Predigt des Evangeliums, welche auf seinem Prophetenamte beruht. Die wirkliche Ertheilung des Antheils daran auf die Bedingung des durch die Predigt vom heil. Geist gewirkten bussfertigen Glaubens hin ist sofort ein göttlicher Urtheilsakt, der uns, den Sündern, des Gottmenschen Verdienst zuspricht, ein synthetisches Urtheil Gottes zunächst für sich, das er aber vollzieht an uns durch die im Glauben gebrauchten Sakramente [1]), dessen Vollziehung uns in die reale (nicht blos wie im Glauben für sich moralische) Gemeinschaft mit Christo, dem Gottmenschen (*unio mystica*), setzt [2]). Diess die lutherische Ansicht, bedingt durch

1) *Causa instrumentalis* der Rechtfertigung ist *verbum et sacramentum.* Seit der pietistischen Zeit ist der Zusammenhang der Sakramente mit der Rechtfertigung ziemlich vergessen worden, was nicht wenig dazu beitrug, der reformirten Abendmahlsvorstellung Eingang zu verschaffen.

2) HOFFMANN Synopsis p. 199. *Hinc notari meretur, unionem fidelium*

den Begriff der Satisfactio als einer objektiv fertigen abgeschlossenen That des Gottmenschen nach seinen beiden Naturen. Die Frucht dieser That wird durch eine neue, objektiv-transitive That Gottes in uns übergetragen, sowie wir die subjektive Empfänglichkeit dafür besitzen, die gleichfalls Gott schafft durch den h. Geist. Wenden wir uns auf die reformirte Seite, so sehen wir in demselben Grade, in welchem die Satisfaktion sich zur Lebensmittheilung erweitert und erweicht, diese objektiv göttliche Zurechnung etwas zurücktreten gegen die, die Lebensgemeinschaft mit Christo im Glauben setzende, Geistesaktion der Wiedergeburt. Der Glaube selbst ist die Wirkung des mit sich unirenden Gottmenschen, und wie einerseits das subjektive Organ für die Gemeinschaft mit ihm, so andererseits die Realität derselben selbst. Nicht nur durch das *medium* oder unter der Bedingung des Glaubens kommt die *unio mystica* mit ihm zu Stande, sondern der Glaube ist selbst die *unio* mit ihm, welche blos einer Zunahme, eines Wachsthums, einer Ent-

---

cum Christo aliam quidem esse moralem, quae scilicet in apprehensione et applicatione meriti Christi consistit, et haec ordine praecedit justificationem; aliam vero physicae analogam, et haec justificationem pone sequitur. Es bleibt somit nicht bei der blossen Imputation, sondern die Zurechnung als Akt *in mente dei* hat ein wirkliches Zugehören des Zugerechneten zur Folge, wornach der Sünder realiter mit Christo Eins wird. Dieses wirkliche Eintreten des Sünders in die reale Lebenseinheit mit Christus als dem Gottmenschen setzt aber schon voraus eine Entfernung der bannenden Hemmnisse, welche in der Sündenschuld liegen. Nur mit einem von der Sündenschuld Befreiten, also Losgesprochenen, kann der Gottmensch in reale Lebensgemeinschaft treten. Daher die Rechtfertigung häufig schlechthin identificirt wird mit diesem ersten Moment ihrer psychologischen Erscheinung; daher nicht selten auch die etwas schiefe Aufzählung der Momente: 1) *non-imputatio peccati*, 2) *imputatio Christi*, welche nur angeht, wenn in der *imputatio Christi* die wirkliche reale Zutheilung Christi verstanden wird, da sonst vielmehr die *imputatio Christi* an sich und *in mente dei* der *non-imputatio peccati* vorgeht, und diese erst zur Consequenz hat. Daher endlich die dem Abendmahl, als der vornehmlichen *causa instrumentalis* der Justifikation, sofern diese die Begründung der *unio mystica* ist, voranstehende Absolution.

faltung der in ihr gesetzten Güter [1]), fähig ist. Die Aktion der Glaubensweckung ist also die schlechthin principale, die objektive Bethätigung der *redemtionis applicatio* in uns durch den Erlöser vermittelst seines Geistes, die reale Einfügung unserer Person in den Leib Christi durch Gott, ein unmittelbar transitives göttliches Thun, die Zurechnung des Verdiensts Christi sofort ist nur ein analytisches, unsere Einheit mit Gott aussprechendes Urtheil, das Gott als Nachklang seiner transitiven That, die uns Christo einverleibt, blos mittelbar in uns vollzieht entweder mittelst eines einfachen Gewissheitsgefühls oder mittelst unseres Syllogismus aus der Realität unseres Glaubens [2]). Anstatt dass also lutherisch die göttliche Zurechnung in Beziehung auf den Einzelnen das objektiv Grundlegende seiner wirklichen Heilserwerbung ist, ist sie reformirt blos das Begründete, Resultirende, ebendarum nicht etwas in gleicher Objektivität der Transscendenz Stehendes, sondern etwas, das nur Wahrheit hat in seiner subjektiven Wirklichkeit. Als objektiv-göttliche Zu-

1) Vgl. Mastricht lib. VI. §. 5. Hier findet jene Unterscheidung der Lutheraner von einer doppelten Art der *unio* nicht statt, sondern die *unio moralis* ist, weil auf der Wirksamkeit des sein Leben mittheilenden Christus beruhend, selbst die *unio mystica* Calvin. III, 2, 30. Perkins Catechism. S. 695.

2) Vgl. das Frühlingsprogramm von Bern 1842. Stapferi Christologia p. 19. Dazu Perkins Catechismus S. 698. Durch den Glauben findet statt eine *conglutinatio et unio arctissima, ex qua oritur communio beneficiorum Christi, ad quae per unionem cum ipso jus acquirimus* Turretin p. 708. Rechtfertigung ist nun nichts anderes als das Bewusstwerden, dass wir in Christo sind, die *intimatio justificationis* oder *justificatio passiva.* Dadurch kommt die *justificationis actio, in mente dei concepta ab aeterno,* für den Einzelnen zur Verwirklichung — durch den *syllogismus practicus, cujus ope conficimus, nos infallibiliter justificatos esse,* wobei *fides se habet ut medius terminus: qui credit, justificatus est; ego credo, ergo justificatus sum.* Mastr. p. 706. Nicht selten wird dieses Bewusstwerden der Rechtfertigung mit der Entstehung des Glaubens, von der es der Zeit nach geschieden sein kann, dem Begriffe nach zusammengefasst, und der wiedergebärende Akt als der rechtfertigende genommen, das göttliche Rechtfertigen als ein Gerechtmachen bezeichnet, gerade wie bei Schleiermacher. Vgl. Tersteegen Erklärung vom Glauben und der Rechtfertigung p. 57.

rechnung Christi im Unterschied von der wirklichen realen Einfügung in Christus kennt das reformirte System in seiner strengen Consequenz keine solche wiederholten, je auf den angeschauten Glauben hin vollzogenen Akte, sondern alle diese nach lutherischer Vorstellung auf die einzelnen Personen und ihre wechselnden Gemüthsverfassungen fallenden göttlichen Zurechnungsakte gehen der reformirten Denkweise zusammen in den Einen ewigen vorweltlichen Erwählungsakt, welcher eben die kräftige Zurechnung Christi an die Menschheit überhaupt ist, die sich sofort verwirklicht durch die Entstehung des Glaubens in den Einzelnen, demnach nicht die *praevisa fides* voraussetzt. Die Begriffe: Gnadenrathschluss, Satisfaktion, Rechtfertigung, welche der Lutheraner wohl distinguirt, kann der Reformirte zuletzt nicht enge genug ineinanderschlingen. Es lässt sich der Unterschied der Betrachtungsweise in Beziehung auf den Begriff der Imputation auch noch so bestimmen. Die zur Justification gehörige Zurechnung ist lutherisch eine Zurechnung der Thatleistungen, des Verdiensts Christi, als der durch den Gnadenrathschluss der sündigen Menschheit zum Mittler und Erlöser zugewiesenen gottmenschlichen Person, welche sofort demjenigen, dem ihr Verdienst zugerechnet ist, auch realiter zur mystischen Union einverleibt wird. Reformirt ist die Zurechnung entweder die auf der ewigen Gnadenwahl beruhende, dieselbe an den Einzelnen realisirende Einverleibung derselben in die Person des Mittlers durch die im Glauben wirklich werdende Lebensgemeinschaft mit ihm, welche zur Folge hat den Mitgenuss der dieser Person gleichsam von Natur zukommenden, durch ihr Erlöserleben für sie und andere realisirten, Güter, oder auch die Zurechnung ist blos das *secundum veritatem* vor sich gehende göttliche Urtheil, dass der Einzelne als Glaubiger in der That in Christo ist, seiner Erlöserperson einverleibt, und darum auch seiner Verdienste theilhaftig. — Wir müssen aber noch einmal zurückkehren zu den satisfaktorischen Leistungen des Gottmenschen, und besonders den einen Theil derselben, die stellvertretende Gesetzeserfüllung, in's Auge fassen. Hier namentlich zeigt sich die Differenz über das eigentliche Subjekt der Erniedrigung folgenreich.

Nach lutherischem Begriff ist der Gottmensch seinem Wesen nach schlechterdings nicht und in keiner Beziehung dem Gesetz unterworfen, weil schlechthin vollkommen, auch nach seiner menschlichen Natur göttlicher Majestät, Herrlichkeit und Kraft theilhaftig. Für ihn gilt in keiner Weise: Thue das, so wirst du leben, denn er lebt an sich, vermöge der persönlichen Einheit mit dem ewigen Sohn Gottes, ἐν δόξῃ. Dass er sich dem Gesetz, weil überhaupt der successiven Entwicklung unterwarf, ist ein durchaus freier, indeterminirter Akt der Selbstbestimmung, etwas für ihn persönlich Unnöthiges, so unnöthig als das mit jener zeitlichen Entwicklung verbundene Leiden. Beides hat er blos um Anderer willen auf sich genommen; in beidem ist er stellvertretend. Darum kann auch seine vollkommene Gesetzeserfüllung, die ein reines Verdienst begründet, aber kein Verdienst, wodurch er sich selbst persönlich etwas erst erwerben müsste, Andern zugerechnet, auf Andere übertragen werden, und es ist die Zurechnung die einzige Weise, wodurch sie daran Theil gewinnen können, als eine ebenso freie, d. h. durch Nichts in denen, welchen zugerechnet wird, gleichsam geforderte Handlung, wie die Aktion der Selbstentäusserung des Gottmenschen, um vollkommenen Gehorsam dem Gesetz zu leisten, eine durchaus freie Handlung der stellvertretenden Barmherzigkeit war. Die Zurechnung des thätigen Gehorsams fällt in jedem Betracht zusammen mit der Zurechnung des leidenden, und hat den Effekt für denjenigen, welchem zugerechnet wird, dass er, wenn nur überhaupt die Bedingung stattfindet, unter welcher Gott zurechnet, mit diesem zugerechneten vollkommenen Gehorsam Alles hat, was zur Seligkeit nöthig ist. Er ist potentiell in sich vollendet als der Glaubige, dem die vollkommene Gesetzeserfüllung Christi zugehört und deren Frucht, die er in keiner Weise durch eigene Gesetzeserfüllung gewinnen könnte, weil diese stets hinter dem Gesetz zurückbleibt. Er steht nicht mehr unter dem Gesetz, ist frei von den Forderungen desselben, die sein Stellvertreter befriedigt hat, nämlich, sofern er ein Glaubiger ist, treibt ihn der h. Geist, hat er die Norm selbst nicht mehr ausser sich. Nur weil und sofern er noch nicht

ganz und durchaus ein Glaubiger ist, weil und sofern er auch noch eine sündliche Seite an sich hat, den alten Menschen, der erst allmählig ausgezogen wird, bleibt auch für ihn das Gesetz noch in Geltung, jedoch nur, um ihn durch seine Busspredigt immer wieder dem zuzutreiben, der das Gesetz für ihn erfüllt hat. Hier haben wir also wahrhafte Stellvertretung des thuenden Gehorsams, der mit seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung imputirt werden kann, weil das leistende Subjekt selbst ihn in keiner Weise für sich bedarf, weil es sich als der mit der Fülle der Gottheit begabte Mensch demselben freiwillig unterzog, weil das ganze Stadium seines Gehorsamswirkens ein auch von seinem menschlichen Willen gewähltes war.

Fassen wir dagegen die reformirte Vorstellung in's Auge, so hat es nach ihr schon seine Schwierigkeiten, den Gottmenschen an sich für nicht verpflichtet zum Gesetz zu erklären, und es kann diess nur durch künstliche Distinktionen und Erschleichungen geschehen, da es strenge genommen blos von dem λόγος als solchem gilt, von dem fleischgewordenen λόγος dagegen, sofern er wesentlich der in successiver Entwicklung werdende Mensch ist, auch wesentlich der Gesetzgehorsam als etwas für sich Nöthiges, als eine persönliche Verbindlichkeit gefordert werden muss. Daher hier auf reformirtem Boden die Piscatorische Exception sich natürlich ergiebt: der Mittler war selbst zum Gehorsam verpflichtet, also kann sein Gehorsam nicht stellvertretend sein. Alle die reformirten Antworten, welche den ersten Satz zurückschlagen sollen, sind nur Ausflüchte, Kinder der Verlegenheit. Die unbefangenen Lehrer vor Piscator geben zu: *Christum obediisse legi pro se ipso*, und zwar nicht blos, *quod oportebat eum esse perfectum sacerdotem tam quoad naturam quam quoad vitam*, sondern auch *quod in quantum creatura obligatus erat ad vivendum conformiter legi divinae.* Perkins Catholicus reformatus p. 446. Man suchte also, da man die faktische Verpflichtung des Gottmenschen zum Gehorsam nicht umgehen konnte, sie zu modificiren, indem man sagte: Er ist nicht in jeder Beziehung zu dem verpflichtet gewesen, was er leistete. Man unterschied zwischen natürlichem und gesetzlichem oder mittlerischem Gehorsam,

zwischen dem innern *habitus* der Gehorsamsübung, welcher dem Gottmenschen persönlich eigen und nothwendig war, und zwischen den Bethätigungen seiner *humiliatio* zu eigentlichen *actus serviles*, wie sie das irdische Leben und der Erlöserberuf mit sich führte. Allein durch alle diese Distinctionen zog sich eine Erschleichung hindurch. Dasjenige, wozu Christus nicht an sich verpflichtet gewesen sein soll, ist eben dann nicht der stellvertretende Gehorsam gegen das Gesetz, der uns zugerechnet werden kann, sondern ist nur diejenige Bethätigung, wodurch er überhaupt Mittler für uns (*pro nobis*, nicht *vice nostra*) werden sollte, oder der gottmenschliche Gehorsam gegen den speziellen Willen Gottes, welcher diesen Erlösungsmodus guthiess, wozu aber der Gottmensch wiederum als durch die Menschwerdung des λόγος verpflichtet scheinen konnte, und welcher darum nicht zuzurechnen ist, weil wir zu diesem Gehorsam nicht verpflichtet sind, so dass nur die Menschwerdung als die freiwillige That, aber blos des *λόγος*, übrig bleibt[1]); oder endlich wurde der uns zuzurechnende thuende Gehorsam als Erduldung der *servitus*, der *miseria* doch wieder, wenn gleich aktiv ausgedrückt, in den leidenden hinübergeführt. War nun aber Christus selbst zur Gesetzeserfüllung verpflichtet, so ist das Verdienst seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung nicht so von ihm gleichsam zu lösen und auf Andere überzutragen, sondern entweder gar nicht ein coordinirter Theil seines übertragbaren Erlöserverdienstes und seiner stellvertretenden Genugthuung, mithin diese blos im leidenden Gehorsam der Expiation mit Piscator zu finden, zu dessen satisfaktorischer Leistung der thätige Gehorsam blos die Bedingung enthält (*quod oportebat eum esse perfectum sacerdotem*), oder das Verdienst der

---

1) Wenn Einige sich darauf berufen, dass *Christus potuit perfecte justus et sanctus exstitisse, etiamsi in coelos a partu ortuque statim receptus, nullos ejusmodi serviles actus praestitisset* (wie Gattaker), so ist diess auf reformirtem Boden geradezu falsch, weil er nicht *sanctus* und *justus* gewesen wäre, wenn er dem Willen Gottes, der durch ihn die Erlösung ausführen lassen wollte, ungehorsam gewesen wäre. Jenes konnte dem wirklichen Gottmenschen nicht freistehen; er war ja *hac conditione natus*.

vollkommenen Gesetzeserfüllung Christi kann den Andern nur zu Gute kommen, sofern es dem Gottmenschen selbst, in dessen Lebensentwicklung diese Erfüllung als integrirendes Moment gehört, zu Gute kommt. Er hat sich als Gottmensch durch seine Gehorsamsübung selbst etwas verdient, was er ohne dieselbe nicht hätte besitzen können, oder blos *potentia*, nicht *actu* besessen hätte. Aber indem er sich verdiente, hat er auch Andern verdient, denen sein Gehorsam zugerechnet wird. Doch geht diese Zurechnung nur auf solche, die mit ihm wesentlich Eins sind, und es giebt keine andere Bedingung dafür, an dem Verdienst seines Gehorsams, welches zunächst ein persönliches ist und ihm die Herrlichkeit der Erhöhung verschaffte, Theil zu haben, als die, ihm wesentlich anzugehören. Dieses ihm wesentlich Zugehören ist aber von Einer Seite selbst bewirkt durch ihn, seine Gehorsamsübung in vollkommener Gesetzeserfüllung, welche nichts Anderes ist, als die faktische Entbindung des in ihm ohne Maass gesetzten Geistes, hat ihm die Seinen adpropriirt; sie gehören zu dem ihm gebührenden Erlöserlohn. Das Weitere ist dann, dass die Seinen, denen sein Gehorsam als der vollkommene zugerechnet und so das Recht auf die Seligkeit ertheilt wird, dem Gesetz verpflichtet bleiben und zwar gerade als die Seinen, als die an ihn Glaubigen. Dieser Unterschied zwischen thuendem und leidendem Gehorsam bleibt; durch den letzteren sind sie von der Drohung und Strafe des Gesetzes befreit, sie dürfen für ihre Vergehungen nicht selbst noch büssen; durch den ersteren sind sie nicht so befreit von der Forderung des Gesetzes. Als die Seinen sind sie in ihm verpflichtet. Er, der vollkommenen Gehorsam geleistet hat, übt in ihnen nachbildlich diesen Gehorsam wieder aus. Die Zurechnung seiner vollkommenen Gesetzeserfüllung giebt ihnen wohl die Bürgschaft, einst selig zu werden, aber sie findet gar nicht statt, ausser wo sie als die Seinen, gleichfalls *pro parte* relativen Gehorsam, aber in voller Aufrichtigkeit üben. Nur daran, dass sie Gehorsam üben, können sie ihr Zugehören zu ihm mit Sicherheit erkennen, nur aus ihren Werken ihres Glaubens gewiss werden. Hierin sind die wesentlichen Gedanken enthalten, welche vom reformirten Stand-

punkt gegen Piscator's Beschränkung der Satisfaktion auf den leidenden Gehorsam vorgebracht wurden. Was ist aber diese Vindikation anders, als die Unterschiebung eines völlig anderen Begriffs? Was heisst alles diess anders, als: der Gottmensch, zum vollkommenen Gesetzesgehorsam verpflichtet, hat diesen geleistet, nnd seine Leistung kommt nun uns zu gut, die wir, gleichfalls verpflichtet, nur unvollkommenen Gehorsam zu leisten vermögen. Er ist insofern stellvertretend, als das Vollkommene in jeder Art das Unvollkommene vertritt. Unverkennbar geht, nach Piscator vornehmlich, die Richtung der reformirten Doktrin konsequent dahin, den leidenden Gehorsam selbst in den thuenden zu verwandeln, weil eben in jenem nicht das Leiden an sich, sondern nur der göttliche Impuls zu der Gesinnung, welche das Leiden übernahm, das satisfaktorische ist. Dieser thuende ist aber dann nur stellvertretend, sofern er nicht blos stellvertretend ist, sofern er mit der ihn tragenden göttlichen Kraft auf Andere übergeht. Kurz er ist die Verwirklichung jener *communicatio* des gottmenschlichen Lebens, wozu die *incarnatio* geschehen war. Nur dazu diente die *humiliatio* des Gottmenschen mit ihrer *obedientia servilis*, den Zweck der *quasi-humiliatio* des λόγος auszuführen, den lebendigmachenden Geist auf alle Glieder auszuströmen.

Aus dem Bisherigen erhellet, in wiefern Neuere, wie Dorner (Entwicklungsgeschichte u. s. w.), Philippi (der thätige Gehorsam Christi 1841. S. 76 ff.) Recht haben, sich auf die Bestimmung der ἀνυποστασία der menschlichen Natur Christi zu berufen, um die Idee der Stellvertretung zu vindiciren. Jene *impersonalitas* der menschlichen Natur Christi soll eben die Absicht haben, anzudeuten, »dass in Christo, dem Gottmenschen, nicht ein einzelnes menschliches Individuum, sondern die ganze Menschheit erschienen sei«, er soll sein »der Gesammtmensch, in welchem die menschliche Natur erschienen ist im Gegensatz zur in sich fertigen menschlichen Person, der also kein Einzelner aus der Gattung ist, sondern objektiv der rechtmässige Stellvertreter der gesammten Menschheit«. Wunderlich wäre es nun freilich, wenn diess der Sinn jener Bestimmung sein sollte, da die dogmengeschichtliche Genesis derselben viel-

mehr klar vor Augen stellt, wie sie keinen andern Zweck hatte nach der Absicht derer, welche sie aufstellten, als, die Einheit der Person in diesem gottmenschlichen Individuum denkbar zu machen, die nestorianische Zerspaltung dieser gottmenschlichen Persönlichkeit zu verhindern. Doch könnte es möglicher Weise geschehen sein, dass die evangelische Dogmatik jene beibehaltene alte Bestimmung gerade in diesem ihrer ursprünglichen Bedeutung fremden Sinn gebraucht hätte. Dafür fehlt aber jeder Beleg, ja ganz entschieden widerspricht die reformirte Doktrin jener Verallgemeinerung des menschlichen Wesens Christi zum allgemeinen Wesen der Menschheit, indem sie dasselbe ausdrücklich als impersonales menschliches Individuum fasst, das mit dem λόγος vereinigt worden, und andern Individuen, welche als schon seiende natürliche Personen durch den h. Geist mit jenem gleichfalls verbunden werden sollen, entgegenstellt [1]). Mithin steht die gegebene Construction der Stellvertretung Christi durchaus unhaltbar da; sie kann wenigstens nicht den Anspruch machen, die orthodoxe zu sein. Ganz an-

---

1) Die Belege finden sich in jeder ausführlicheren reformirten Dogmatik. Ich führe nur Eine Stelle an. Perkins Catechismus (übersetzt von Mayer) 1604. S. 695 beschreibt die *unio mystica cum Christo* durch Abweisung anderer Vereinigungen, darunter auch die *personalis* = wann Dinge, die in der Natur unterschieden seyn, also zusammenkommen, dass sie nur Eine Person machen, wie Leib und Seele einen Menschen machen. Und die Gottheit des Sohns mit seiner Menschheit machen nur einen Christum, in welchem ist eine Vereinigung unterschiedener Naturen in Einigkeit der Person. Aber Christus und die Christgläubigen werden nicht zusammengefüget in der Person. Dann Christus ist eine Person, Petrus eine zweite, Paulus eine dritte, von den beiden unterschieden. — Hieraus folgt, dass das Band dieser Vereinigung seye einer und derselbe Geist, welcher von Christo dem Haupte herabkommt in alle seine Glieder, welcher auch in ihnen wirket die Hand des Glaubens.« Dazu S. 235: »Seine Menschheit war erfüllet mit Heiligkeit über die Maass, damit daraus als aus einer Schatzkammer dieselbe zu allen seinen Gliedern fortgebracht würde.« Vgl. auch Quenstädt III, 77: *Non enim persona (alioquin duae essent in Christo personae) sed natura humana, propria personalitate destituta, assumta est.*

dere Basen für jenen Begriff der Stellvertretung werden' also gesucht werden müssen, als die Impersonalität der menschlichen Natur in Christo, und zwar geht die lutherische und reformirte Anschauung hier auseinander. Der reformirten ist Christus zunächst als Individuum, als dieser besondere Mensch, durch seine Geburt Repräsentant der Menschengattung, wie diess von jedem Individuum gesagt werden kann, dass es die Totalität der Gattung ihrem Wesen nach darstelle und zur Erscheinung bringe, dann aber als mit dem λόγος persönlich geeinigter Mensch, in welchem der h. Geist das höchste Maass von überhaupt mittheilbaren göttlichen Gaben niedergelegt hat, stellt er das menschliche Wesen nach der Seite seiner wahren ewigen Beziehung zu Gott rein und vollkommen verwirklicht dar, während diess wahre Wesen in andern sich unvollkommen verwirklicht und durch die Sünde getrübt findet. So ist er der Mensch schlechthin; in ihm schaut Gott die Menschheit an mit Wohlgefallen; in ihm weiss sie sich Gott angenehm gemacht. Aber die Beziehung der andern, die Menschheit konstituirenden, Individuen zu ihm ist nicht schlechthin nur die der natürlichen Gattungsidentität, so dass in ihm sich das verwandte naturgleiche Unvollkommene des verwandten naturgleichen Vollkommenen einfach zu getrösten, sein Wesen in ihm anzuerkennen hätte, sondern wie die Person Christi selbst gebildet wird durch den seine Menschheit und den λόγος zusammenschliessenden h. Geist, so ist es auch dasselbe die blosse Naturgleichheit transcendirende Band, was innerhalb der gemeinsamen Gattung diejenigen mit Christo verbindet, welche in ihm sich repräsentirt sehen dürfen, »die geheiligte Gattung« [1]). Sofern endlich diese Kraft, welche sie sowohl mit ihm verbindet, als in ihnen die relative Vollkommenheit des wahren Menschenwesens in seiner Beziehung zu Gott zur Wirklichkeit bringt, sofern der sie wiedergebärende und läuternde h. Geist von Christo ausgeht, insofern kann Christus noch in ganz besonderem Sinn der Stellvertreter »der ge-

1) *Nam et humana Christi natura tantum abest, ut jus habeat mittendi spiritum s., ut contra spiritus sanctus ipsam sanctificaverit.* Ursinus Comm. catech. p. 400.

heiligten Gattung» heissen. *Nihil est in effecta, quod non fuerit in causa.* Diese geheiligte Totalität ist der Potenz nach in ihm enthalten, sie ist sein eigenes explicites Wesen. Von Ewigkeit ist er prädestinirt zum Haupt der ihm als Glieder eingefügten »geheiligten Gattung«. Diese gehört, so zu sagen, zum Wesen des Gottmenschen. Er kann gar nicht gedacht werden, denn als die in ihn gesetzte Kraft ausübend. Aber darum kann man ebensogut umgekehrt, wie man ihn den Stellvertreter der geheiligten Gattung nennt, sagen, die geheiligte Gattung vertritt ihn, oder die übrigen Individuen erst füllen ihn aus, vollenden ihn [1]). Hiemit haben wir den reformirten Begriff der Stellvertretung nach allen Seiten beleuchtet. Nirgends hängt auch nur entfernt die ἀνυποστασία der menschlichen Natur Christi damit zusammen. Vielmehr könnte man gerade um ihretwegen den stellvertretenden Charakter des Erlöser-Individuums für die Menschheitsgattung anfechten, weil es zum Wesen der Gattung gehört, in persönlichen Individuen wirklich zu sein. Das eigentlich die Totalität repräsentirende in dem individuellen Gottmenschen, dasjenige, was dieses Individuum zum Stellvertreter der geheiligten Gattung macht, das ist vielmehr die persönliche Einheit mit dem λόγος, das ist der Geist ohne Maass in ihm, das ist seine Mittlerstellung als Organ für die Communikation des h. Geistes [2]).

Anders stellt sich nun allerdings die Sache auf lutherischer Seite dar, aber auch hier werden wir nicht durch jene ἀνυπο-

1) Vergl. Musculus loc. theol. p. 397 über die *plenitudo Christi, per quam — acceptis omnibus membris suis — plenus quodammodo reddatur et perfectus.*

2) Schon die von der älteren Dogmatik immer wiederholte Parallele zwischen Christus und Adam hätte von jener Deutung der Impersonalität abhalten sollen. Oder war etwa Adam der Repräsentant der Menschengattung auch unpersönlich? »Adam war ein allgemeiner Mensch; wie er fiel, fielen alle mit, die aus ihm sollten geboren werden. Christus war ein allgemeiner Mensch, der Stammvater des zu erlösenden menschlichen Geschlechts; wie er gerechtfertigt aufstund, stunden alle gerechtfertigt mit auf, als die nun sein Geschlecht sein und auch aus ihm geboren werden sollten.« Tersteegen Erklärung von Glauben S. 52.

στασία der menschlichen Natur Christi die Gattungsfülle der Menschheit in Christo gesetzt finden, wenn gleich diess, abgesehen von jener Proprietät, in einem näher zu treffenden Sinn von ihm kann prädicirt werden. Eben der streng lutherische Begriff der Stellvertretung ist nur zu vollziehen, wenn in dem Gottmenschen jene Gattungsfülle gleichsam versammelt gesetzt wird. Damit ist aber nicht gesagt, dass das wirkliche empirische Menschengeschlecht von Adam bis Christus, welches vielmehr das Geschöpf des mit Christo verbundenen *λόγος* ist, in jenem »seine Totalität persönlich darstelle«, »die Urbilder aller Individualitäten versammle« in ihm, dem Sohn der Maria, geboren unter Augustus, gekreuzigt unter Pontius Pilatus u. s. w. Vielmehr, was der ganzen Menschengattung von dem gefallenen Adam bis zu dem Christus des Weltendes nach ihrem Gattungscharakter fehlt, die wahre, sündlose, gottwohlgefällige Menschheit, die gottgeschaffene Menschennatur als solche, diese ist durch die persönliche Herablassung des Sohnes Gottes zur Menschwerdung wieder wirklich geworden in der persönlichen Einheit mit ihm, wie sie einst wirklich war in dem paradiesischen Adam, sie ist durch die Incarnation h e r gestellt worden. So ist der Gottmensch Stellvertreter der gefallenen Menschheit als die zunächst in seiner Person, wie einst in Adam wirkliche wahre Menschennatur, überdiess noch erhoben zur Theilnahme göttlicher Idiome. Er ist aber als Stellvertreter der wirklichen Menschheit zunächst ein ihr wirklich »Fremder«, sofern sie selbst die Gott fremde gewordene ist. Er wiegt aber nicht nur durch seine mehr als menschliche, gottmenschliche Person so zu sagen die ganze gefallene Menschengattung auf, indem er im Auge Gottes an die Stelle derselben tritt, sondern er hat auch in sich die Fülle von Werth und Kraft, um die Schuld der gesammten Menschheit aufzuheben, und dieselbe von ihrer Degeneration zurückzuführen. Eben um diese Schuld der gefallenen Menschheit zu entfernen, um ihr das Heil wieder zu bringen, entschliesst sich der, welcher für sich mochte in göttlicher Gestalt beharren und auch als der reine Mensch göttlicher Herrlichkeit geniessen, sich selbst zu erniedrigen und Knechtsgestalt anzunehmen durch Geburt u. s. w. Was er in

dieser that und litt, das that und litt er als die Gattung vertretendes Individuum, welches wirklich genug thun konnte, nicht als Individuum der Gattung, welche nicht genug thun konnte, auch nicht als Complex der Totalität der empirischen Menschenindividuen, sondern als mehr als diese, als der mit dem *λόγος* vereinigte reine Mensch, der sich aus Erbarmen zum Stellvertreter gemacht, in die empirische Gattung eingesenkt hat, um als das einzelne Individuum, das als Gottmensch einen unendlichen Werth hatte, durch Leiden und Handeln stellvertretend genug zu thun, weil die ganze adamische Gattung es nicht konnte.

Es ist ein merkwürdiges Vergessen seines ganzen orthodoxen Standpunkts, was Philippi verleiten konnte, den Fetzen aus der modernen Scholastik auf die vermeintliche Lücke des rechtglaubigen Gedankensystems anzuheften. Ein wirklicher und gewaltiger Riss muss die Folge sein, während das ursprüngliche Loch nur in den Augen des durch moderne Brillen geblendeten Betrachters liegt. Wenn Dorner seine historische Entwicklung sich zuspitzen lässt in jenes die Totalität der Menschengattung in sich versammelnde Collektiv-Individuum, das über der wirklichen Gattung steht, wie das die Natur in sich concentrirende menschliche Individuum über der Natur, so hat er wenigstens die Lehrbestimmungen des orthodoxen Systems, namentlich die Zweiheit der Naturen und *communicatio idiomatum* vorher bei Seite geschafft als historisches Gerümpel, und will blos die modern spekulative Hauptinstanz gegen den individuellen Gottmenschen apologetisch zu einer neuen Staffel seines Thrones zurichten, wohl bewusst übrigens des arianischen oder gnostisch archontischen Zwischenwesens, in das er den Mittler zwischen Gott und Welt verwandelt. Aber wenn Philippi gerade um die bis zur Idiomencommunication (S. 7) adoptirte und exegetisch begründete, lutherisch rechtglaubige Theorie von der Erlösung und dem Erlöser zu stützen, jenes Collektiv-Individuum in dem Gottmenschen findet und zwar als Menschen, als Sohn der Maria — wegen der Impersonalität seiner menschlichen Natur: so sieht man darin, wie die einst von Schelling aufgebrachte Vergleichung der Theologie mit den Diebsinseln auch auf die moderne Rechtglaubigkeit Anwendung findet. Es ist

ein Fässchen Arsenik auf die Diebsinsel geschafft worden, das ungeheure Verwüstungen anrichtet. Das innerste Mark des Hauptdogmas ist völlig vergiftet. Oder was kann PHILIPPI voraus haben vor BRUNO BAUER, welcher (Deutsche Jahrb. 1843. Nro. 24) in dem christologischen Dogma, das ihm der transscendente Ausdruck der menschlichen Natur ist, mit jener Bestimmung der Impersonalität den Fortschritt gemacht sieht, »bis zur äussersten Sichselbstentfremdung und Preisgebung der menschlichen Natur, bis zu der Erklärung, dass sie an ihr selbst unpersönlich sei, und erst durch Gott zu einer geliehenen Persönlichkeit gelange.« Gewiss! ist Christus die Menschheit an sich, die Totalität der Menschengattung, so ist seine menschliche Impersonalität die Unpersönlichkeit der Menschheit überhaupt, ein bedenklicher Defekt, der nur durch die ebenso bedenkliche, absolute Persönlichkeit ausgefüllt werden kann.

Oder wenn Christus die Menschheit ist, gehören die ihm communicirten göttlichen Idiome dann nicht der Totalität der Menschheit *eo ipso*, dass er sie hat? so dass wir, anstatt mit den Alten Christus nach seiner menschlichen Natur Alles beherrschen zu lassen, mit STRAUSS aus dem Bewusstsein jener der Gattung, die in Christo ist, communicirten Göttlichkeit sagen können: Wir haben die Himmelskörper geballt und den Sternen ihre Bahn vorgezeichnet? Und kann dann noch füglicher Weise von dem Glauben die Rede sein, als dem Mittel, wodurch wir an seinem objektiv vollbrachten Versöhnungswerke Theil gewinnen? Sind wir denn blos durch den Glauben Mitglieder der Menschheit? Wenn es heisst: »Weil die gesammte Menschheit in ihm erschienen ist, so gewinnt der Einzelne subjektiv nur Theil an seinem Versöhnungswerke durch den Glauben«, ist das der evangelische Glaube, welcher das dem Subjekt Fehlende, ihm blos durch gnädige Imputation Geschenkte als empfangende Hand ergreift? Oder ist es nicht vielmehr der Glaube, welcher nur subjektiv dessen bewusst wird, was objektiv schon ist, blos die subjektive Weise, wie das Allgemeine in Jedem wirklich wird? Hat nicht der Einzelne an sich und objektiv schon Theil an dem Erlöserverdienst Christi, wenn er wesentlich in Christo als der Totalität

der Menschheit begriffen ist? Also ist der Glaube nur das subjektive Bewusstwerden dessen, was er an sich schon hat. Christi Gerechtigkeit ist als die Gerechtigkeit der Menschheit schon die seine, und darin besteht seine Rechtfertigung, dass er dieser seiner Gerechtigkeit, oder Christi Gerechtigkeit als der seinigen bewusst wird. S. 151: »Er wird für gerecht erklärt, weil er gerecht ist.« Er ist es aber *simpliciter* als Glied der Menschengattung, deren Totalität in Christo gerecht ist, eben weil Christus die Menschheit ist. Ist Christus die Menschheit, so ist der Einzelne ein Theil vom Wesen Christi, hilft dieses mitconstituiren, wie »der Weinstock aus der Totalität der Reben besteht.« Und damit soll die lutherische Lehre von der Stellvertretung Christi für die Menschheit gestützt werden? Man sieht nicht die prädestinatianische oder apokatastatische Häresie hereingähnen?

Doch kehren wir zurück zu unserem Dogma von der Erniedrigung des Gottmenschen, so haben wir die Differenz beider kirchlichen Systeme noch zu verfolgen bis zu ihrem Widerschein im Dogma vom Fall und vom Urmenschen. Denn wenn auch Bruno Bauer, nach seiner Weise selbst das Wahre, was er sagt, durch extremes Verfahren zur Unwahrheit verkehrend, zu radikal haus't mit seiner Behauptung, dass die christologischen Streitigkeiten nur die Entwicklung der transscendenten Psychologie der christlichen Welt sind, dass die Menschen in dem Dogma von Christus nur sich selbst schilderten, und ihre Anschauung von ihrem Wesen darstellten (Deutsche Jahrb. 1843, Nro. 24): so ist doch der kirchlich-biblische Begriff vom ersten und zweiten Adam, so wie die Vorstellung von dem Erlöserwerk als Reparation des Sündenfalls stark genug ausgesprochen, um auch für die Zuständelehre Analogieen in der anthropologischen Grundlehre erwarten zu lassen. In der That können wir auch die lutherische und reformirte Doktrin in dem letzteren Gebiet auf ähnliche Weise auseinandergehen sehen, wie in dem ersten. So stellt sich die lutherisch gefasste *exinanitio*, sofern schon bei dem ursprünglichen Exinanitions-Akte selbst die menschliche Natur des *ἐν μορφῇ θεῦ ὑπάρχων* mitthätig ist, als ein wahrhaftes Gegenstück und als wirkliche Reparation

dar der urmenschlichen That des Falls, einer That der titanischen Begierde, Gott gleich zu sein. Die Verzichtleistung auf die μορφὴ θεῦ von Seiten des Gottmenschen ist die Genugthuung für die menschlich-arrogirte Gottähnlichkeit. Die reformirte *quasi humiliatio* des λόγος entspricht dagegen nicht dem Fall, sondern der Menschenschöpfung, ist gleichsam nur die in höherer Potenz wiederholte Geisteinflössung. Wie für die lutherische Anschauung der Urmensch vor dem Willens-Akte des Falls in einem Zustand höherer Vollkommenheit, gleichsam in einer, keiner weitern Entwicklung bedürftigen Vollendung war, als von der heil. Trinität gratiose durchwohnt, so dass er erst durch jenen Willens-Akt, der eine Entwicklung nach oben mit Durchbrechung des ὅρος beabsichtigte, dem Gesetz des Werdens, und zwar des vergänglichen Werdens, des Entwerdens, anheimfiel: so der Gottmensch nur noch in durchgreifenderem Sinn. Er im Besitz göttlicher Idiome entäusserte sich zur Knechtgestalt, zum menschlichen Werden und Sterben. Das Umgekehrte im reformirten System. Sowohl der Urmensch, wie der Gottmensch als solcher bedarf seinem Wesen nach der Entwicklung, und jener war durch die Schöpfung, dieser durch die Inkarnation dem successiven Wachsthum, dem allmähligen Fortschreiten zur wirklichen, aktuellen Vollkommenheit anheimgegeben. Nur dass die Entwicklung des Urmenschen zur Sünde ausschlug, die des Gottmenschen zur vollkommenen Verklärung seiner Menschheit. Jener hatte nämlich eine *natura labilis*, dass er nicht beharren konnte, dieser den Geist ohne Maass, dass er nicht anders, als zur reinsten Vollkommenheit, die einem endlichen Wesen an sich möglich ist, sich entwickeln konnte. So ist er der zweite Adam, der die in jenem ersten gleichsam blos in Umrissen gegebene menschliche Natur zum soliden Wesen ausführt, und den Ungehorsam jenes durch seinen vollkommenen Gehorsam reparirt. Wie also lutherisch der Gottmensch an sich schon war ἀπάτωρ, ἀμήτωρ vor seiner Geburt und nicht brauchte geboren zu werden, als indem er sich selbst dazu entschloss durch Selbstentäusserung: so auch der Mensch an sich als einfache göttliche, darum vollendete Position, die nur durch ein Selbstverlieren des Hochmuths zum empirischen Menschen

wurde. Umgekehrt wie der reformirte Gottmensch nur ist, indem er geboren wird, d. h. indem sich der göttliche λόγος gleichsam herablässt, sich mit einem werdenden Menschen zu verbinden, so ist der Urmensch zunächst ein leibliches ζῶον, das zum Menschen wird, indem sich der göttliche Funke damit verbindet. Ja dasselbe Verhältniss wiederholt sich wieder sichtlich in den beiderseitigen Theorieen von der Seelenfortpflanzung, indem die Creationshypothese ebenso allgemein von den reformirten Lehrern adoptirt ist, als der Traducianismus den Lutherischen gefällt. Denn liegt nicht in diesem eine gewisse Präexistenz des Menschenwesens als Einheit von Leib und Seele schon vor der Geburt; in jenem ein Wirklichwerden erst mit dem zu der natürlichen Generation des Leibs jedesmal unmittelbar hinzutretenden göttlichen Schöpfungs- oder Begeistungsakt?

Nach dem Obengesagten kann nicht gemeint sein, dass diese Analogieen und Consequenzen der Zuständelehre in ihrer verschiedenen Fassung eben von dieser als Ausgangspunkt herrühren, vielmehr ist bereits auf eine gemeinsame tiefere Quelle aller solcher Differenzen hingewiesen worden. Derselben werden wir uns auch wieder nähern, wenn wir speciell den Begriff des Erniedrigungsstandes und seine beiderseitige Auffassung von der Bibel aus aufzuhellen suchen. So weit darin die Personlehre mitbestimmend wirkt, kann man sagen, dass zwar beide Confessionen den Lehrtypus der synoptischen Evangelien von dem durch den heil. Geist ausgerüsteten Menschen, und den des Johannes von dem Fleischgewordenen λόγος zu combiniren suchen, wobei aber den einen diese, den andern jene Vorstellung etwas vorschlägt. Allein dass die Lutheraner die *sedes doctrinae* Phil. 2 von der Selbstentäusserung des ἐν μορφῇ Θεῦ ὤν, des Gottmenschen als solchen, die Reformirten von der ἐνσάρκωσις verstehen, und somit letztere die ursprüngliche Betheiligung der menschlichen Natur beseitigen, welche jene ausdrücklich setzen wollen, das lässt sich nicht blos logisch hermeneutisch begreifen, sondern weis't auf eine dogmatisch-religiöse Basis der Exegese selbst. Was tritt aber auf der lutherischen Seite hervor, als die Auffassung der menschlichen Natur als einer viel höheren Potenz? Schon vor der wirklichen Conception und Geburt,

und zwar so, dass diese mit auf ihrer eigenen Selbstthat beruht, hat sie Dasein und zwar in einer selbst göttliche Idiome in sich aufnehmenden Gottfähigkeit, in einer sie zum wirklichen, mithandelnden Subjekt der Genugthuung machenden, durch die göttliche Inkarnation in ihr selbst bezeugten Bedeutung. Wie ist dagegen im reformirten Dogma die menschliche Natur das Nichtige Gott gegenüber auch im Gottmenschen? die Inkarnation gleichsam nur eine Verhüllung des Göttlichen? die menschliche Natur das an sich werth- und bedeutungslose, nur dienendes Instrument, nur die irdische Folie von jenem, nur das durch die Selbstentäusserung jenes erst zu Stande gekommene! Begegnet uns nicht dasselbe Verhältniss wieder, wenn wir den Blick auf die subjektive Genesis der Wiedergeburt werfen? Was will denn jene so oft gerügte formale Inconsequenz des lutherischen Systems in Betreff des totalen Verderbens durch die Erbsünde, der alleinigen Belebung aus dem geistlichen Tode durch den heil. Geist der Gnade und der Widerstandsfähigkeit des Menschen gegen dieses göttliche Werk anders, als die tiefere Fassung und höhere Schätzung der Subjektivität beurkunden, demjenigen Systeme gegenüber, welches auch hier die Subjektivität nur als die von dem objektiven Göttlichen absolut bestimmte auffassen kann? Ist nicht jene auch dem in der Kraftlosigkeit der Erbsünde gehaltenen Menschen bei dem Process der belebenden Geisteswirkung zugeschriebene Widerstandsmöglichkeit dieselbe Anerkenntniss der auf ursprünglicher, göttlicher Verleihung beruhenden Kraft der Selbstthat, wie das blosse *posse non peccare* des Gottmenschen im Stand der Erniedrigung? Ja ist das Nichtwiderstehen gegen die Gnade nicht gleichsam eine Präexistenz des neuen Menschen vor seiner eigentlichen und wirklichen Geburt analog der Präexistenz des Gottmenschen vor der Selbsterniedrigung?

Wie dieselbe tiefere Fassung der Subjektivität auch den Fall und die Sünde überhaupt, sodann die Genugthuung und Zurechnung, namentlich aber auch die Busse anders modificirt hat, als diese Begriffe im reformirten Systeme dastehen, soll hier nur erinnert werden. Will man für die Differenz der Anschauungsweisen, welche zum Theil ethischer Natur ist, eine

philosophische Formel, so bietet sich keine unmittelbarer dar, als die, worunter auch die übrigen Lehrdifferenzen leicht zu befassen sind, dass der reformirte Standpunkt den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen premirt, und demnach die beiderseitige Beziehung nur in der absoluten Bestimmtheit des Endlichen durch das Unendliche sieht, der lutherische dagegen das Unendliche im Endlichen, die Beziehung beider als die der Immanenz zu denken gewohnt ist. *Finitum non est capax infiniti* ist ja die stets wiederkehrende Antwort der Reformirten gegen die lutherische Christologie, welche den Lutheranern freilich den Glauben derselben an die Gottheit Christi überhaupt etwas verdächtig machte, während die Reformirten eben in der absoluten Bestimmtheit des historischen Jesus durch den heil. Geist, in seiner durch den Effekt, welcher unser geistliches Leben ist, bekräftigten Salbung ohne Maass den Thatbeweis zu haben glaubten, dass er Immanuel ist.

2.

Das Königreich Massa.

Zur Methode der Auslegung des Alten Testaments.

Von

Prof. Dr. Hitzig.

Dass die Punktation der hebräischen Bibel nicht von den Verfassern der biblischen Bücher selbst herrühre; dass die bestehende Vokalisirung nicht durch Buchstaben, und das eng mit ihr zusammenhängende Accentesystem erst lange nach Hieronymus in den Text der heiligen Schrift hineingetragen worden, und dass die hebräische Literatur bei ihrem Leben auch keine Worttheilung durchgeführt hatte: diess alles darf als bekannt und anerkannt vorausgesetzt werden. Im Allgemeinen und die Sache oberflächlich betrachtet, könnte man dessungeachtet meinen, die richtige Aussprache, Betonung und Worttrennung hätte sich von Anfang an mündlich fortgepflanzt; die Punkta-

toren hätten nur überlieferten Gehalt überall im Einzelnen fixirt: Ueberlieferung sei die Grundlage ihres gesammten Systems —; allein bei genauerem Zusehen erheben sich hiegegen Bedenken über Bedenken. Tradition im Ganzen beweist noch nicht für eine solche alles Einzelnen; und wir haben keinen Grund zur Annahme, dass in dem Falle, von welchem es sich hier handelt, die mündliche Ueberlieferung nicht das gleiche Schicksal, wie sonst allenthalben, gehabt habe, manch ursprüngliches Erbgut auf ihrem Gange durch die Jahrhunderte einzubüssen, und dagegen auch mit allerhand junger Waare unterwegs sich zu belasten und dieselbe mitzubefördern. Und Wen würden wir als das Vehikel solch richtiger, also stets sich gleichgebliebener Tradition ansehen dürfen? Seit der Sammlung der Schriften zu einem Religionsbuche, von da an, dass dem Kanon gelehrte Thätigkeit gewidmet ward, ist die Existenz einer Behörde oder eines Vereins zu jenem Zwecke denkbar. Derselbe würde die Bücher unter seine Mitglieder zu vertheilen, und durch zeitweise Aufnahme neuer Genossen sich zu ergänzen und zu erhalten gehabt haben; dass aber wirklich eine solche Korporation von Gelehrten bestanden habe, davon wissen wir nichts. Zur Zeit hingegen der lebenden Literatur ist eine solche ganz und gar unwahrscheinlich. Dass die Accentuation der Ausdruck der überlieferten ursprünglichen Betonung sei, scheint unmöglich wegen der in's Kleinlichste ausgesponnenen Gliederung des Systems, während die Betonung zugleich nicht einmal diejenige nothdürftige Stütze besitzt, deren sich am Consonantentexte der Vokal erfreut. Die Vokalzeichen aber können die unfehlbare Ueberlieferung der Aussprache darum nicht sein, weil, abgesehen von ihrem Zusammenhange mit der Accentsetzung, schlechterdings unglaublich ist, dass die Autoren sämmtlich selbst etwa durch genauestes Auswendiglernenlassen ihrer Schriften für richtiges Verständniss und Aussprechen Sorge getragen haben, und diess Verfahren ununterbrochen wenigstens immer von Einem Schüler, der wieder Lehrer eines andern wurde, fortgesetzt worden sei. Ausser auf diesem Wege wäre jenes Ziel nur dann erreichbar gewesen, wenn die Consonantschrift selbst hinreichte, in jedem einzelnen Falle die richtige Aussprache zu

erzwingen. So verhielt es sich nach dem Aussterben der Sprache nicht, und es ist eben darum das Punktationssystem erfunden worden. Während des Lebens der Sprache allerdings musste sie für einen denkenden Leser so weit zulänglich sein, als ihre natürliche Unvollkommenheit der auffindbare Zusammenhang des Satzes und der Rede überhaupt ersetzte und ergänzte; und hierin eben liegt das Wort des Räthsels: Aussprache, Betonung und Abtheilung der Worte hieng, wenn sie überhaupt veränderlich war, vom jedesmaligen Verständnisse des Lesers ab. Möglicherweise allerdings konnte die richtige Aussprache auch des nicht Verstandenen durch die Schrift schon gegeben sein; und das Verständniss war während des Lebens der Sprache immer zu erschwingen, wenn nicht über eine unbekannte Sache die Rede gieng, oder ihr Ausdruck in der That dunkel war, oder wenn nicht ein dem Leser unbekanntes Wort mit unterlief. Dasselbe erzeugte in jedem Leser sich selbst und zugleich eine richtige Aussprache stets von Neuem, im Ganzen gleichmässig, doch nach den Individuen sich schattirend; der Einzelne gelangte zum Verständniss entweder selbständig, oder unter Anweisung eines Andern, der sein Wissen aus sich selbst geschöpft, oder auch anders woher genommen hatte. Diess ist die Art und das Maass, wie und wie weit das Verständniss der Literaturstücke und ihre Aussprache früherhin sich überliefert hat.

Als die hebräische Sprache aus dem Volksmunde wegstarb, galt es zunächst, die Kenntniss derselben zu erhalten und fortzupflanzen. Die Letzten, denen das Hebräische Muttersprache war, überlieferten, was sie besassen: nicht die hebräische Sprache an sich, sondern sie so wie sie Jeder inne hatte, und die Sprache auf ihrer jüngsten Entwicklungsstufe, von welcher aus manches Wort, die und jene Redeweise der ältern, zum Theil um mehr, denn ein Jahrtausend ältern Schriftwerke eigenthümlich, archaistisch, unverständlich geworden war. Die ältesten Targums zeigen, wie es auch unter denjenigen Juden, welche bisher noch hebräisch gesprochen hatten, um die Kenntniss der Muttersprache stand. Das Aramäische, welches man lange neben dem Hebräischen sprach, verdrängte den Hebraismus endlich ganz und gar; und als der Letzte starb, dem das Hebräische Mutter-

sprache gewesen, da war an ihre Stelle das gelehrte Neuhebräisch [1]) getreten. Es entstand und entwickelte sich immer weiter ein Nachbild des ehemaligen Sprachbewusstseins und des einstigen unmittelbaren frischen Verständnisses. Es war Niemand mehr da, der einst in den lebendigen Gemeingeist der Sprache aufgenommen gewesen, so dass er ihre Bücher unmittelbar verstand; sondern alles Bibelverständniss wurde jetzt Jedem durch die Gelehrsamkeit vermittelt. Wie aber durch die Kenntniss der Sprache auch etwelches Wissen vom A. T. sich erhielt, so bildete ihrerseits die Sprachkenntniss sich am Studium der heiligen Schriften weiter; und der Bestand der Punktation bezeichnet den Höhepunkt, welchen beide bis eben dahin erreicht hatten. Die Kenntnisse hatten sich zwar langsam, doch stets gemehrt; spätere Studien, auf frühere Errungenschaft gestützt, waren immer umfassender geworden, bis die erreichbare Art von Wissen sich über das ganze alte Testament erstreckte; und so ruht die Bibelkenntniss der damaligen Gelehrten, welche in der Punktation niedergelegt ist, allerdings auf Tradition, indem in den seltensten Fällen ihr Verständniss ihr eigenes, selbst erst gefundenes sein mochte, sondern früher und später, da und dort am Baume der Erkenntniss sich Früchte angesetzt hatten, deren gesammte Erndte sich zuletzt an sie vererbte. Die Punktation ruht also auf dem Verständnisse der Punktatoren; dieses selbst ist im Wesentlichen ein überliefertes. Die Ueberlieferung aber ist nicht eine unfehlbare durch das Gedächtniss von Anfang an, sondern eine solche, welche sich durch jedesmaliges Verstehen beim Lesen neu entzündete. Die Möglichkeit endlich des Verstehens wurde beim Erlöschen der Sprache in die neue Zeit hinüber gerettet, und das Verständniss allmählig, so gut es gehen wollte, wiederaufgebaut.

Dass die Texte gleich Anfangs gerade so ausgesprochen wurden, wie die Punktation uns anweist, ist mit Richtigkeit des Verständnisses, da bei unverändertem Sinne die Aussprache sich abwandeln konnte [2]), noch nicht gegeben; und eben das

1) Vgl. Hupfeld in den theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1830. S. 293.

2) Vgl. J. Olshausen, von der Vokalbezeichnung in den h. Schriften der Israeliten S. 29 ff.

richtige Verständniss im einzelnen Fall kommt in Frage; denn es wird uns von der also, wie wir gesehen haben, beschaffenen Ueberlieferung nicht verbürgt. Während allerdings die Targumim meist mit der Punktation übereinstimmen, weicht bekanntlich das Verständniss in den LXX auch bei gleichem Texte von dem der Punktatoren häufigst ab. Sollten in diesen Fällen Letztere immer Recht, LXX immer Unrecht haben? Zwar haben diese Uebersetzer sich aus der Hebräischen in eine ganz heterogene Sprache hinübergelebt; aber sie waren doch erst Hebräer und nachher Griechen. Es liegt uns bei ihnen die Ueberlieferung aus einer um viele Jahrhunderte ältern Zeit vor; und auch die palästinisch-babylonischen Juden haben ihr geistiges Leben in eine zwar verwandte, jedoch immerhin andere Sprache umgesetzt. Die Tradition hat nicht einmal den eigentlichen Text, die Consonanten, ohne vielfache Beschädigung zu retten vermocht, indem zahlreiche Schreibfehler aller Art immer wieder uns begegnen: wie sollte sie den flüchtigen Vokal und Ton in hermetischem Verschlusse bewahrt haben? Zwar das Schreiben selbst führt die Schreibfehler mit sich; und die Vokale wurden nicht geschrieben. Allein wo es selbst, eingeführt wegen der Unzulänglichkeit des Gedächtnisses, nicht ausreichte, da sollte letzteres ausgereicht haben? Man kann sagen: der Vokal ruht nicht im Gedächtnisse, sondern auf dem sich stets neu erzeugenden Verstehen des Textes, und lehnt sich allenthalben an den Consonant an. Gut! aber wenn das Verständniss irrt? Der Irrthum kann von der Art sein, dass er den Vokal bedingt, ist es in den meisten Fällen; und der Vokalpunkt wird so zum Ausdrucke des Irrthums. Der Vokal lehnt sich an den Konsonanten, das geschriebene Wort ist sein Körper oder Gefäss. Aber es können sich die verschiedensten Vokale an denselben Konsonanten anlehnen; dieselben, z. B. drei Consonanten können auf mehrfache Weise vokalisch ausgesprochen werden, je nach dem Zusammenhange im Satz: welches ist dann die richtige? »Die der Zusammenhang erheischt.« Welche das sei, darüber kann im einzelnen Falle Streit werden. Und wenn vollends die Stütze gebrechlich oder gebrochen ist! — Hierin gerade liegt das schlagendste Argument. Wir wissen,

dass die Punktatoren in den zahlreichen Fällen verdorbenen Textes ihre Punkte nicht minder hingeklext haben, als da, wo der Text gesund ist. Consonantengruppen, welche in vorliegender Gestalt rein unverständlich sind, haben sie gleichwohl punktirt, wie wenn sie sie verstanden hätten; sie würden demnach verstanden haben, was man verstehen weder konnte noch kann, nicht durfte und nicht darf. Statt solche Stellen aufzugeben und unpunktirt zu lassen, begnügten sie sich mit einer Vermuthung, mit einem halb richtigen oder ganz falschen Verständniss, und setzten ihre Vermuthung zu dem Texte hinein. Nach ihrer subjektiven Ansicht vom Sinne verfuhren sie aber selbst hier, weil sie überhaupt so verfuhren. Ihre Punktation hängt überall von jetzt erst oder früher erworbenem und vererbtem Verständnisse ab, das auch, wo der Text heil ist, ein fehlerhaftes sein kann, und überall Prüfung erfordert. Diess ist nicht etwa Behauptung *a priori*. Solche Prüfung habe ich vielfach angestellt, und Beispiele genug sind in meinen Händen, dass der Text gesund, und lediglich die Punktation krank ist.

Wenn so die Punktation keinen Bestandtheil des Textes ausmacht; wenn sie eben nur das Verständniss ausdrückt, welches man etwa im 7. Jahrhundert nach Christus vom Text hatte: so erhellt, dass wir den Text selbst und diesen Commentar, mit welchem er umsponnen und überzogen ist, streng aus einander zu halten haben. Aber diess vollkommen, nachhaltig, ausnahmelos zu thun ist, wenn wir bei der Arbeit eine punktirte Bibel zu Grunde legen, äusserst schwer, wo nicht unmöglich. Die nothwendig zu machende Fiktion, dass die Punkte nicht da stehen, wird der Augenschein ihrer Existenz uns jeden Augenblick wieder stören; den erforderlichen Standpunkt der Abstraktion von aller jener Zuthat werden wir nur mit Mühe gewinnen und nicht beharrlich festhalten; immer und immer wieder wird die Punktation das Recht des Besitzes geltend machen, wird unser Urtheil bestechen, unsern Blick verwirren und blenden. Wenn wir die Leistung der Punktatoren richtig würdigen wollen, so ist unerlässlich, auf ihren Standpunkt zu treten, den Text zu lesen, wie sie ihn lasen, als sie eben im Begriffe standen, ihn mit den Punkten zu versehen. Es müsste

also ein Text sein ohne Punkte, und im Ganzen auch ohne Wortabtheilung. Dass dazumal der Text aus der altbebräischen bereits in die Quadratschrift übergeschrieben war, würde nur die eigentliche Kritik des Textes angehen; hier, wo es sich blos um die Exegese handelt, ist dieser Umstand von keinem Belang. Aber ein übler Missstand ist erstens, dass — um von den Synagogenrollen zu schweigen — keine gedruckte Ausgabe *sine punctis* existirt, welche nicht die sonst recipirte Wortabtheilung hätte; zweitens dass die unpunktirten Texte theils wie die Bibelausgabe Houbigants, und die Wiener des Jahres 1757 von den Psalmen für den Handgebrauch zu schwerfällig sind, theils, wie die Berliner Jablonsky's von 1711, den Augen schlechthin verderblich. Noch am ehesten möchte die Amsterdam-Utrechter Ausgabe vom Jahre 1701 zu empfehlen sein. Ersterer Uebelstand nun soll veranlassen, dass nur desto schärfer auf die Wortabtheilung der Verfasser geachtet werde; in letzterer Hinsicht müssen wir uns schon behelfen, bis das Bedürfniss einer zweckmässig eingerichteten unpunktirten Handausgabe eben einer solchen das Dasein gegeben haben wird.

Also man soll die Bibel ohne Punkte lesen, nämlich wer kann; es können aber und auch thun sollte offenbar Jeder, der das A. Test. wissenschaftlich auszulegen vorgiebt. Dazu wird nun freilich erfordert, dass man sich der Sprache wissenschaftlich bemächtigt habe; und eine gewisse Leichtigkeit und Sicherheit in Handhabung des unpunktirten Textes wird kaum zu gewinnen sein ausser durch Uebung und nach vorausgegangener wiederholter Lektüre — wofür überall gesorgt ist — des punktirten Textes. An diesem selbst müssen wir die Gründe der Punktsetzung zu erkennen trachten, durch ihn uns in den Grundsätzen der Grammatik unterrichten, von der gelungenen Punktation aus auch ihre Fehler entdecken lernen. Wer froh sein darf, wenn er den punktirten Text zu lesen und zu verstehen nothdürftig im Stande, der hat freilich nicht über ihn hinauszustreben, und lese fortan das A. Test. wie ein Lehrling unter masoretischer Vormundschaft. Diess ist die Stufe, über welche Gesenius nicht hinausführte, weil er im Allgemeinen selbst nicht über sie hinauskam; und es ist auch in dieser Beziehung

für den Nachruhm des verdienten Mannes keineswegs zu bedauern, dass er nicht noch an dem Unternehmen, von dessen Bedeutung er schwerlich einen Begriff hatte, einer Recension des Bibeltextes scheitern durfte [1]). Gerade sein eigenstes Verdienst möchte sein, dass er die hebräische Philologie zur sorgfältigen Beobachtung der Punktation zurückgelenkt und wieder auf den Boden der Ueberlieferung gestellt hat, nachdem J. D. Michaelis und Andere, bevor eine gründliche Sprachwissenschaft auferbaut war, dieselbe viel zu kühn und willkührlich perhorrescirten. Aber nun scheint man zu glauben, was einmal an der Zeit war, sei es immer. Im Ganzen sind bis auf den heutigen Tag die Hebraisten im masoretischen Commentar stecken geblieben. Man lehnt ihn bisweilen ab, ohne seine Gründe erkannt, ohne ihn überwunden zu haben; und meist dannzumal erst wird eine Abweichung gewagt, wenn alle schlechten Künste des Auslegers fruchtlos erschöpft worden sind. Man ist allgemein so bequem, punktirte Texte zu lesen; auch die Wenigen, welche es nicht nöthig hätten, beugen sich vor dem Popanz der Punktation. Diese umfassend zu würdigen, ist hier nicht meine Absicht. An einem merkwürdigen Beispiele versuche ich zu zeigen, wie falsch und verstandlos sie auch bei richtigem Text sein könne; nachzuweisen, was Kenner in diesem Stücke sich haben bieten lassen, und welcher Ergebnisse man durch verkehrte Methode verlustig geben kann.

Nach dem Vorgange der Punktatoren theilen Spr. 31, 1 die Ausleger einstimmig so ab, dass die Worte דברי למואל מלך die erste Hälfte der Ueberschrift ausmachen; משא אשר יסרתו אמו bildet dazu die zweite. Man zieht als Apposition מלך zu למואל; und ich sehe nicht, dass irgend Jemanden das Bedenkliche dieser Verbindung aufgefallen wäre. Die Grammatik verlangt vor מלך den Artikel; und wenn es überhaupt misslich ist, sich auf Ausnahmen von der Regel zu berufen, so giebt es für den Fall der Apposition zum Eigennamen erst kein Beispiel von fehlen-

1) S. die Flugschrift: Gesenius, eine Erinnerung für seine Freunde, Berlin 1842. »Wie würde sich hier sein kritischer Takt bewährt haben!« meint hiezu der naive Unverstand, welcher sich in diesem Machwerke hinlänglich bewährt hat.

dem Artikel, wenn nicht das unsere. Man kann דָּוִד הַמֶּלֶךְ oder הַמֶּלֶךְ דָּוִד sprechen, aber kein Drittes. Wollen wir einen Sprachfehler vermeiden, so bleibt nichts übrig, als, dem Accente ⏊ allerdings zuwider, מלך durch משא zu ergänzen: Worte Lemuels, des Königes von Massa. Für das Erste verlieren wir durch diese Fassung nichts; denn משא als Appellativ war rein überflüssig; אשר bezieht sich jetzt auf דברי zurück. Dass man musste sagen können: einen mit Worten strafen oder unterweisen, leuchtet ein; dass יִסֵּר אֶת־פְּלֹנִי מַשָּׂא sprachgebräuchlich gewesen, nicht gleich sehr; und dass die Ermahnungen im Folgenden V. 2—9 משא heissen konnten, dafür weiss man ausser unserer Stelle selbst nur K. 30, 1., von welcher nachher, beizubringen. Den Gewinn zweitens eines Königreiches Massa wolle man sich vorläufig gefallen lassen; denn nach 1 Mos. 25, 14 gab es wenigstens einen Volksstamm oder eine Landschaft dieses Namens. Die Versetzung selbst endlich des Verstheilers werde ich, obgleich die Nothwendigkeit sie rechtfertigt, alsbald noch weiter annehmlich machen

Zu Zeiten der lebenden Sprache konnte kein hebräischer Leser bei מלך innehalten; er musste das Unvollständige, Schwebende der Rede fühlen; מלך ohne Artikel konnte ihm nur ein Status constr. sein. Die Punktatoren aber hatten weder ein lebendiges Bewusstsein der Sprache, noch ein rationelles Wissen von ihr: so musste ihre tappende Empirie diessmal irregehen. Lemuel konnten sie für einen bedeutungsvollen Namen Salomo's halten, wie die Rabbinen wirklich thun, aber unmöglich Massa für eine Bezeichnung Israels; und auf jenes Massa 1 Mos. 25, 14 verfielen sie um so weniger, da dasselbe zu Ismael gerechnet, und von einem israelitischen Königthume daselbst nichts berichtet wird. So erklärt und entschuldigt sich der Fehler, den sie darum begeben, leichter als mancher andere. Es fliesst lediglich aus Unkenntniss der Syntax, wenn sie Mich. 6, 9 יִרְאֶה statt יִרְאָה, Dan. 8, 11 וְהֻשְׁלַךְ für וְהִשְׁלִךְ punktiren, und darum an letzterer Stelle auch הֵרִים in הוּרַם ändern wollen. Auf demselben Grunde beruht ihre Verstheilung 2 Sam. 12, 22., welche Stelle noch neuerlich Thenius

missverstanden hat. Den ‸ hat man von עֲשִׂיתָה über בעבור weiter zu הילד zu rücken, und חַי abzutrennen zu צַמְתְּ: »Um den Lebenden hast du gefastet und geweint.« Wie בכה wurde auch צום mit dem Akkus. der Person construirt, vgl. Sach. 7, 5; in welchem Sinne die Handlung auf das persönliche Objekt bezogen werde, darüber entscheidet der Zusammenhang. Einen andern Fall des ‸ an der unrechten Stelle liefert Jer. 30, 13., wo der Punktator eine Art von Oxymoron nicht verstand (s. zu der Stelle meinen Commentar), und einen noch ärgern Pred. 9, 2. Hier heisst es: הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל מִקְרֶה אֶחָד, d. i. Alle sind Geburten desselben zufälligen Geschickes, gleichwie auch Allen das nämliche wird,' Alle das gleiche blinde Schicksal trifft, vergl. K. 3, 19 und 2, 14. Im Folgenden wird der Gedanke erörtert, zuerst das לכל, sodann הכל; und V. 3 stehen die deutlichen Worte מִקְרֶה אֶחָד לַכֹּל. Wer der Sprache kundig den unpunktirten Text liest, wird sich augenblicklich zurecht finden; der Punktator aber verfehlte den Gedanken und die Gliederung des Verses, indem er nicht gewandt genug war, das Prädikat von הכל als Subjekt zu dem Satze כאשר לכל zu ziehen. Also setzt er den ‸ weiter unten, wo er Cäsur des Gedankens entdeckte, am unrechten Orte, hier aber ein ˍ bei לַכֹּל, und begnügte sich also offenbar mit einer entfernten Ahnung des ungefähren Sinnes. Ob man übersetze: Alles wie Allen (Knobel), oder: Alles ist wie Allen (Ewald): die Worte sind und bleiben unverständlich; aber beide Ausleger würden ihre Vernunft schwerlich also gefangen genommen haben, wenn der Accent ihre Augen nicht zum voraus berückt hätte. Die Uebersetzung schliesslich von Herzfeld: Alles, wie es Allen gehen soll, und die von de Wette: Alles widerfährt ihnen wie Allen, verstossen gegen die Syntax, und erreichen ihren Zweck, den Unsinn hinwegzuschaffen, dennoch nicht.

Wir wenden uns wieder zu den Sprüchen zurück.

In der letzten Ueberschrift vor Kap. 31, 1., welche nur durch etwas über dreissig Verse von letzterer getrennt ist, begegnet uns wieder jenes משא, auch hier überflüssig als Appel-

lativ und noch in grösserem Maasse. Nach dem Vorgange der Punktation wäre zu übersetzen: Worte Agurs, Sohnes des Jake, die Rede, Ausspruch des Mannes u. s. w. Wie sehr störend dieses המשא die Rede sich hier eindränge, liegt auf der Hand; und wenn anderwärts eine Ueberschrift in solcher Art erweitert werden soll, so geschieht es mittelst nachdrücklicher Wiederaufnahme des bezeichnenden Wortes, z. B. 4 Mos. 24, 3. 4. 2 Sam. 23, 1., nicht, wie hier geschähe, durch abgerissenes Vorausschicken eines andern. Das Missliche der Sache hat Ewald gefühlt, und lässt daher den »Hochspruch« sich nur auf die ersten vierzehn Verse beziehen. In der That kann man, wenn man so will, mit V. 15 eine zweite Hälfte des Kap. beginnen; aber auch die erste umfasst nicht Einen Spruch, sondern ihrer drei, deren letzter mit dem vorhergehenden V. 7—9 in keiner engern Verbindung steht, als mit den folgenden VV. 15—17. Man müsste also המשא sich nur auf die ersten sechs VV. erstrecken lassen; allein, dass die Hebräer auch dergleichen, was kein Orakel, kein Weissagungswort, משא genannt hätten, dafür wird einzig noch angeführt — Spr. 31, 1.! Und nun soll diess vollends der Spruch vorzugsweise sein, nach Ewald der Hochspruch, womit ein falscher Nebenbegriff eingeschleppt wird; und warum schliesslich, wenn המשא eine Specialüberschrift sein soll, hat der Verfasser nicht durch eine zweite solche V. 15 oder V. 7 seine Meinung deutlich gemacht und Missverständniss verhütet?

Können wir somit משא als Appellativ nicht brauchen, so ist vor allen Dingen der Artikel abzutrennen, und dieses ה zu יקה zu ziehen. יָקֶה würde auf eine Wurzel zurückgeben, welche auch durch יְקוּתִיאֵל nicht als hebräisch bewiesen wird; das nunmehrige יקהה kommt von יקה, وقى, **gehorsam sein.** Es steht am Platze eines Genitivs; der Sinn der Worte kann kein anderer sein, als: **Sohn dessen, welchem, oder derjenigen, welcher Massa gehorcht;** und er lässt sich auf zwei Wegen erstellen. Entweder denken wir das Zeitwort; dann ist יְקָהוֹ oder יְקָהָהּ zu lesen. Nun kommt aber die Schreibung des Verbalsuffixes ה — für ו nur sehr selten vor (z. B. 4 Mos.

23, 8. 2 Mos. 32, 25); wir würden also beim Feminin stehen bleiben, einmal wie das andere voraussetzend, dass יְקָה den Akkus. regiere. Dazu würde uns berechtigen die Verbindung V. 17 יִקְּהַת־אֵם = der der Mutter zu leistende Gehorsam; denn was vom Namen abhängend Genitiv ist, erscheint vom Verbum abhängig als Akkusativ. Indess erscheint die Wurzel nirgends als Verbum; wir haben nur einen Stat. constr. יִקְּהַת, den die Punktation 1 Mos. 49, 10 von יְקָהָה ableitet. Oder also wir fassen יקהה als Nomen; und dann ist, da wir ein Suffix bedürfen, nur die Aussprache יְקָהָהּ oder יְקָהָהּ = יְקָהָתָהּ noch zulässig. Zu Hos. 13, 2. Sach. 4, 2 habe ich nämlich nachgewiesen, dass, wenn das Suffix sich durch *á* anschliesst, dieses *á* mit dem der Femininendung sich unmittelbar vereinigen kann, statt an ת — des Stat. constr. sich anzuhängen. So גֻּלָּה, תְּבוּנָם; die übrigen bis jetzt gesammelten Beispiele finden sich 1 Mos. 40, 10. Hi. 5, 13. 11, 9. Ps. 49, 15. 55, 16. Neh. 5, 14., für welche Stellen man Maskulinformen erdichtet hat, während תְּבוּן nicht einmal grammatisch möglich ist. Zufällig entscheidet auch פֶּחָם Neh. a. a. O. nicht, ob die Punktatoren nicht יְקָהָהּ gelesen haben würden; jedoch ist יְקָהָהּ, da man auch יְקָהוֹת gesagt haben würde, und nach sonstiger Analogie wahrscheinlich das Richtige.

Es ergiebt sich dergestalt die gleiche Punktation, wie auf dem erstern Wege; und wir übersetzen: deren Gehorsam Massa ist, d. h. der Massa gehorcht; vgl. Jes. 11, 14., woselbst בְּנֵי עַמּוֹן מִשְׁמַעְתָּם die nämliche Wendung. Für diese Auffassung überhaupt sprechen noch folgende Gründe. Einmal werden wir um so zuversichtlicher statt eines Eigennamens יקה das Appellativ יקהה hier annehmen, da letzteres gerade in unserem Stücke V. 17 noch vorkommt, ausserdem nur noch einmal im A. Test. Sofort wird dadurch jede andere Erklärung, als die von uns gegebene unmöglich. Bei dieser beruhigen wir uns aber um so eher, weil ihr zufolge die beiden benachbarten Stücke Kap. 30 und Kap. 31, 1—9 in nähere Verbindung treten. Beide bekennen dieselbe Herkunft von Massa; das eine

enthält Worte an einen Fürsten, das andere Worte von einem Fürstensohn. Ganz zunächst liegt die Annahme, die Gebieterin von Massa K. 30, 1 sei mit Jener identisch, welche K. 31, 1 über den König Massas ihre mütterliche Autorität behauptet; und Lemuel und Agur wären somit für Brüder zu halten. Vermuthlich war sie ein durch hervorragende Eigenschaften, vielleicht auch von Geburt ausgezeichnetes Weib, das, wie einst jene Debora, die Lenkung des Volkes in die Hand nahm und eines solchen Ansehens genoss, dass sie die Regierung an einen ihrer Söhne vererben konnte. Die VV. K. 31, 2—9 sind Ermahnungen an den noch jugendlichen König, mit welchen sie ihm das Scepter in die Hand giebt; und ihr gegenseitiges Verhältniss ist als ein ähnliches zu denken, wie das zwischen Jechonja und seiner Mutter (vgl. 2 Kön. 24, 12. 15. Jer. 13, 18. 22, 26). Sie selbst, die Mutter Lemuels, war nicht Königin, indem die Hebräer überhaupt kein weibliches Königthum kennen; daher wird sie K. 30, 1 auch nicht Königin genannt, sondern eine Wendung beliebt, welche, wofern בֶּן־מַלְכַּת־מַשָּׂא der eigentliche Ausdruck war, hart und gesucht erscheinen müsste.

Bevor wir uns nun fragen, wo dieses Massa zu suchen sei, bringt es unser Zweck mit sich, die Ueberschrift K. 30, 1 auch in ihrem weitern Verlaufe zu beleuchten. Durch Ewald's Uebersetzung: So spricht sich aus der Mann zu Mit- mir — Gott, zu Mit- mir — Gott — und ich — bin — stark, wird die Meinung des Punktators theils richtig getroffen, theils wesentlich in Uebereinstimmung mit der Vulgata wirklich verbessert, während sie vielmehr gänzlich beseitigt werden muss. Der Punktator fand hier zunächst einen Eigennamen אִיתִיאֵל, der vor Agur und Jake voraus hatte, Neh. 11, 7 — und wohl nicht erst aus unserer Stelle — noch einmal vorzukommen. Vermuthlich deutete man ihn durch אִתִּי אֵל vgl. עִמָּנוּאֵל; wie denn auch אִיתַי 1 Chr. 11, 31 für אִתַּי steht. An ihn ergienge nun hier ein Spruch und — an אכל. Ein solcher Eigenname kommt nirgends vor; und punktirt werden musste das Wort so, dass es Name einer Person füglich sein konnte: so blieb nichts

Anderes übrig, als wie z. B. 2 Mos. 3, 2 das Particip Pual von אכל zu lesen. So waren zwei Eigennamen hergestellt; allein es ist kein Grund abzusehen, warum Itiel nachdrücklich hervorgehoben und wiederholt wird. Nicht wenig empfiehlt sich daher Ewald's Deutung, der zufolge וָאֻכָל durch וְאוּכַל erklärt wird und mit איתיאל zusammen erst Ein Name ist, der einen zusammenhängenden Satz bildet. Allein darüber zwar dürfte man wegsehen, dass anderwärts im A. Test. kein Eigenname vorkommt, der aus einem Vorder- und einem Nachsatz bestände, sondern dieselben höchstens einen einfachen Satz ausmachen [1]; aber wenn die Punktatoren geglaubt hätten, אכל dürfe überhaupt auch אֻכַל gelesen werden, so hätten sie es ohne Zweifel selber hier gethan. Dass für אוכל = *ûkal* ich vermag auch אכל geschrieben worden, davon hätten wir hier das einzige Exempel. Schliesslich wird auch kaum Eine Stelle aufzutreiben sein, in welcher nicht nur das Subjekt des נְאֻם, sondern mit לְ eingeführt sofort auch die Person namhaft gemacht würde, an welche der Ausspruch gerichtet sei. Eine Auffassung aber dieser Worte, welche gegen die Analogie dreifach verstösst, können wir nicht anstehen zu verwerfen.

Halten wir uns an den reinen Text ohne Punkte und Wortabtheilung, so bleiben wir keinen Augenblick zweifelhaft. Die Worte sind auszusprechen: לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל, d. i. Ich habe mich abgemüht um Gott und wurde stumpf. Auf die Wurzel לאה konnte den Punktator jenes נִלְאָה leiten, welches Jes. 16, 12., wie לָאָה hier, Anstrengungen bezeichnet, die gemacht werden, um »Gott zu finden.« Dieses »Finden« lässt eine dreifache Beziehung zu. Entweder ist es Gottes gewiss werden, sofern wir in günstiger Wendung unserer Angelegenheiten seine Wirksamkeit erkennen. Mittel sind das Gebet (z. B. Ps. 32, 6), Opfer, und Anstrengungen, wie z. B. 1 Kön. 18, 26. 28. Oder aber man sucht bei Gott Aufschluss über

1) Beispiele bei Gesenius zu Jesaj. 8, 3. Der Name Maher schalal chasch bas, aus zwei synonymen Sätzen bestehend, wurde, wie wahrscheinlich, dem Knaben dort nicht in der That beigelegt.

Verborgenes, z. B. 1 Mos. 25, 22. Oder drittens man will Gott erkennen, bestrebt sich, ihn nach Wesen und Eigenschaften zu ergründen Hi. 11, 7. Solche Anstrengung des geistigen Auges, der Denkkraft, ist dem Zusammenhange gemäss hier gemeint. Ganz regelrecht setzt der erste Modus sich durch Vav relat. mit dem zweiten fort, wie z. B. in הִסְכַּלְתִּי וָאֶשְׁגֶּה 1 Sam. 26, 21., in צמתי ואבכה 2 Sam. 12, 23. — וָאֵכַל, zu betrachten, wie z. B. וָאֵחַל Ez. 22, 26., kommt von כלל **sich abstumpfen**, und steht hier vom Stumpfwerden der geistigen Sehkraft, dem jedesmaligen Ende des Versuches, Gott zu begreifen. Im Arabischen hat die Wurzel sich durch mehrere Stämme mit entsprechender Bedeutung erhalten. So steht z. B. in den fragmenta arabica Henzi's p. 81: كلّت سيوفنا **unsere Schwerdter sind stumpf geworden**; und, was sich dem Gebrauche in unserer Stelle mehr nähert, in den excerpta ex Ham. ed. A. Schultens p. 462 heisst es vom unabsehbar hohen Berge: **er lässt den Blick umkehren erblödet** = وهو كَلِيل. Dass aber auch im Hebräischen die Wurzel mit der angegebenen Bedeutung existirte, erhellt aus dem Hiphil Ez. 21, 33. — Der Sinn dieser Stelle ist ganz einfach: **das Schwerdt sei gezogen zum Morde, polirt zu blenden um des Blitzes willen.** Der Gedanke kehrt zurück aus den VV. 15. 20; nur erscheint er hier präciser ausgedrückt, sofern hier auch der Zweck, warum das Schwerdt blitzen soll, angegeben wird, nämlich die Augen abzustumpfen oder zu blenden. Die bisherigen Auffassungen der Stelle anzuführen, verlohnt sich der Mühe kaum. Entweder erklärte man לְהָכִיל gegen Sprachgebrauch und Zusammenhang durch להאכיל; oder, vom äussern Schein getäuscht, leitete man es von כול ab, wovon להכיל K. 23, 32 herkommt, und dachte nicht daran, dass die Verba עע sehr gewöhnlich (vgl. z. B. הפיר, החתים) in die עו übergehen [1]).

1) Wie ich so eben sehe, übersetzt J. D. Michaelis: Ueber Gott hab' ich mich bemühet, und das Untersuchen aufge-

Zum Schutze unserer Auffassung der Worte לאיתי אל ואכל erübrigt, blos noch darauf hinzuweisen, dass sich auf dem eingeschlagenen Wege nun auch Zusammenhang mit den nächstfolgenden VV. ergiebt. Der Verfasser klagt V. 3, ihm gehe, um Erkenntniss Gottes erlangen zu können, die nöthige Vorbildung ab. Auf eigene Faust hat er über Gott nachgedacht, und das Misslingen des Versuches lässt ihn glauben, daran sei sein Mangel an Schule Schuld und vorweg die Schwäche seines Verstandes; worüber er sich V. 2 in starken Ausdrücken äussert. כי V. 2 ist nun ganz einfach die Partikel des Grundes.

Wenn diese Stelle von den Neuern so kläglich missverstanden werden konnte, so lässt sich das noch wohl entschuldigen, da auch den LXX ihre Kenntniss der lebenden Sprache so wenig zum Verständnisse half, als z. B. dem Punktator sein Wissen um die todte, und somit die Ausleger lediglich auf sich selber angewiesen waren. Hinsichtlich mancher andern Stellen, namentlich im Buche Ezechiel, wird dasselbe Urtheil zu fällen seyn. Aber Rüge verdient es, wenn die alten Verss. schon dem Verständnisse näher stehen, als die Punktation; wenn die LXX z. B. geradezu das Richtige haben, einen sehr ansprechenden Sinn ausdrücken — und man gleichwohl, während man von der Neuheit der Punkte überzeugt ist, an ganz unbewiesener Auffassung der Punktatoren abergläubig und eigensinnig festhält, und die Belehrung, welche aus den Verss. zu schöpfen wäre, schnöde zurückweist. Auch hievon liegen Exempel vor; ich begnüge mich mit der Anführung Eines schlagenden. In dem alten Liede 4 Mos. 21, 27 ff., welches Hesbon aus dem Grunde wiederaufzubauen empfiehlt, weil von da einst wider Moab Unheil ausgegangen, lautet der letzte Vers:

ונירם אבד חשבון עד דיבן ונשים עד נפח אשר עד מידבא:

Für denjenigen nun, der den Text unpunktirt liest, bietet er

---

geben. Für וָאֹכֵל indessen, was er ausspricht, sollte trotz וָאֵשְׁתְּ 1 Mos. 24, 46. וָאֹכְלָה (vgl. die oben angeführten Beispiele aus 1 Sam. 26, 21. 2 Sam. 12, 23), und dafür ferner וָאֹחֲזֵל gesagt sein.

keine andere Schwierigkeit, als dass man für עד מדבא eher עַל wünschen möchte, vgl. Jos. 17, 14. Dan. 4, 14 dgg. Jos. 13, 16. Er wird ganz natürlich lesen וְנִירָם וגו und nachher וְנָשִׁים, übersetzen demzufolge: auch ihr Neubruch ist dahin, von Hesbon bis Dibon; und Weiber (fliehn) bis Nopah, das neben Medaba. נִיר bedeutet niemals Leuchte (s. meine Psalm. II, 191. 192), sondern erweislich nur Neubruch: und der Sinn des Wortes hier erläutert sich aus der Formel »(ihm zu verleihen) Neubruch seiner Söhne ewiglich« 2 Kön. 8, 19., welche ein verständlicher Tropus für ein ohne Aufhören fortgehendes Sprossen einer Generation aus der andern. Im vorhergebenden V. wurde gesagt: Moab, das Volk des Chamos, sei verloren; hier nun heisst es: auch ihr Neubruch ist dahin, d. i. das neu gegründete, seither wieder angepflanzte Moabitervolk. Sihon hatte den Moabitern ihr Land bis zum Arnon weggenommen V. 26; und an seiner Statt traten nachmals die Hebräer (Ruben) in den Besitz ein. Allein zur Zeit des Orakels Jesaj. 15. 16 haben die Moabiter sich neuerdings im Norden des Arnou ausgebreitet, sind Herren von Hesbon und Dibon (Jes. 15, 4. 2. 16, 9); und diess ist eben der ניר מואב, die dort neu angesiedelte moabitische Bevölkerung. Die Worte חשבון עד דיבן bestimmen die Ausdehnung des neugewonnenen Landes von Norden südwärts bis an den Arnon, und sind zu נִירָם die erklärende Apposition. Natürlich ist die Bevölkerung dieser Städte und des umliegenden Landes gemeint. Die Zeit und die Beziehung unseres מָשָׁל ist übrigens in den VV. 27. 31 wohl die gleiche, wie die von Jes. 15. 16. »Ihr Neubruch ist dahin«, nämlich eben jetzt, vermuthlich durch Jerobeam II., der von Norden kommend (vgl. Jes. 15, 7) wohl schon bei Hesbon an der Grenze (vgl. 2 Kön. 3, 21) den Widerstand Moabs brechen musste und brach. In Folge des siegreichen Andranges der Feinde fliehen Weiber weithin (vgl. excerpta ex Ham. p. 480); Jerobeam aber siedelte im Lande bis zum Arnon ohne Zweifel wieder Israeliten an, und liess die Moabiter im Besitze des Landes zwischen Arnon und dem Bach

der Haide unter Israels Oberhoheit; s. Am. 6, 14 und zu Jes. 15. 16 meine Einleitung.

Bei oberflächlicher Ansicht des ganzen Stückes könnte eine andere Auffassung des 31. V. annehmbarer scheinen: den Neubruch nämlich von den Emoritern zu verstehen, welche sich an Moabs Stelle gedrängt hatten, und nun von Israel besiegt werden. ם־ bezöge sich auf das folgende חשבון וגו, das eigentlicher Genitiv von ניר durch das Suffix vorausgenommen wäre. Allein Hesbon war nach VV. 26. 28. von Anfang an emoritische Stadt, von welcher aus Moab bekriegt wurde. Auch kann das Wort, in welchem die Begriffe Land und Volk untrennbar verbunden sind, einmal gerade vom Volke zu verstehen sein; nicht aber kann ניר, welches eigentlich den Boden, den liegenden Grund bedeutet, im Sinne des darauf Gepflanzten, des Volkes, dem Lande, der Stadt u. s. w. gegenübergestellt werden. Somit muss חשבון וגו Apposition zu נירם bleiben. Endlich gilt, was sofort wegen der östlichen Lage Medaba's gegen die Punktation וַנַּשִּׁים einzuwenden sein wird, auch wenn wir וְנָשִׁים lesen, gegen die Beziehung auf Israels Sieg über die Emoriter; und wir halten also unbedenklich die oben gegebene Erklärung aufrecht.

In der richtigen Lesung der Worte, auf welche es ankommt, sind schon die LXX vorangegangen: *καὶ τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπολεῖται — καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν* —; aber was haben die Punktatoren und ihnen nach die neuern Ausleger aus der Stelle gemacht! Nach Rosenmüller würde sie besagen: *Jaculis confecimus eos. Periit Chasbon usque ad Dibonam; desolavimus omnia usque ad Nofach etc.;* und hiemit stimmt seinen Wörterbüchern zufolge auch Gesenius überein. Somit würde dieser Vers nicht mehr zu dem Gedichte gehören, sondern zum Berichte von der Besiegung Sihons durch Israel V. 24. Diess verstösst gegen den Zusammenhang; denn schon V. 24 ist die Geschichte bis zur Besitznahme des Landes fortgeschritten. Die Episode reicht schon darum bis V. 30, weil V. 31 den Faden der Erzählung von V. 25 her wiederaufnimmt. Wenn ferner Israel, im Osten von Süden heranziehend bei Jachza am Saum

der Wüste den Sihon schlug, so mussten sie ja viel früher nach Medaba, als nach Hesbon gelangen (Burckhardt Reisen in Syrien II, 624); und die Verheerung bis in die Nähe Medaba's, was viel sagen soll, sagt somit zu wenig. Oder warum hielten sie dort mit dem Verheeren inne? Oder vielmehr warum verheeren sie ein Land, in dem sie sich niederlassen wollen? Und warum wird denn das Erschiessen der Feinde so besonders hervorgehoben, da doch auch diessmal Spiess und Schwerdt wenigstens gleichen Antheil an der Entscheidung gehabt haben dürften? Weiter muss auch der plötzliche Uebergang in die erste Person Plur. befremden, da in dem ganzen Berichte sonst die dritte herrscht, und nur im fünften Buch, wo Mose selbst referirt, natürlich die erste, z. B. K. 2, 33 f. Und zum Schlusse bedeutet ירה nicht (Menschen) erschiessen, sondern (Pfeile) schiessen; auch existirt keine Form יִירֶה, er schiesst, sondern nur יוֹרֶה; und die Bildung יַשִּׁים ihrerseits kommt zwar Jer. 49, 20. 50, 45., vermuthlich auch Ps. 55, 16 vor, aber mit der Bedeutung erstarren, erstaunen! Die Erklärung der Punktatoren und ihrer Nachtreter hat, wie wir sehen, geradezu Alles gegen sich; es ist an ihr nicht Ein gutes Haar. Wo sie aber so vollkommen unbegründet und verstandlos sich herausstellt, wie hier, da hat sie für den Ausleger den gleichen Werth, als wär' eine Fliege ihr Urheber gewesen.

Nach dieser Abschweifung wenden wir uns zur Beantwortung der Frage, wo jenes Königreich Massa zu suchen sei. Schwerlich diess im Lande Israels; denn da stösst uns nirgends der Eigenname Massa auf; und die Annahme, ausser Juda und Ephraim habe noch ein drittes selbständiges Königreich existirt, wäre schlechthin unzulässig. Wir sind lediglich auf jenes 1 Mos. 25, 14. 1 Chron. 1, 30 erwähnte משא angewiesen, und treten somit im Allgemeinen auf Ismaelitisches Gebiet über. Wäre uns nun gestattet, משא hier mit משא 1 Mos. 10, 30 zu combiniren, beiderorts gleichförmig, und zwar da 1 Mos. 10, 30 die Lesung מֵשָׁא wohlbegründet scheint, auch K. 25, 14. Spr. 30, 1 u. s. w. מֵשָׁא aussprechend: so würde eine hinreichend bestimmte Ortslage an der Nordwestspitze des persischen Meerbusens gewon-

nen sein. Allein dieser Combination widerspricht schon die biblische Ueberlieferung selbst, welche in Mescha Söhne Jokthans ansiedelt; und im Verfolge wird sich zeigen, dass unser מַשָּׂא nicht so weit nach Osten entfernt gelegen haben kann. Dieses selbst wird, wenn wir es nicht in den *Μασανοὶ* des Ptolemäus V, 19 (dem Stamme Magen?) wiederfinden wollen, nirgends weiter erwähnt; und aus der Angabe daselbst lernen wir noch weniger, als aus der Stelle 1 Mos. 25, 14 selber sich ermitteln lässt. Noch das meiste Licht wirft auf dieses Massa seine Umgebung, nämlich, da חֲדַד gleichfalls unbekannt ist, das unmittelbar vorhergehende דּוּמָה; wie diess die Erörterung desselben zeigen wird.

Unser Wissen von דּוּמָה, welches ausser den angeführten Stellen der Genesis und der Chronik noch Jes. 21, 11 vorkommt, ziehen wir hauptsächlich aus arabischen Autoren. Diese kennen zwei Orte des Namens, ein Duma Syriens und ein arabisches, »Duma von Irak« oder auch Duma der Palmenquelle genannt[1]). Ersteres, welches zum Unterschiede von diesem den Zunamen *el dschondol* [2]) führt, liegt auf der Grenze zwischen Syrien und Arabien [3]), fünf (Zamachschari) oder nach Abulfeda sieben Tagreisen von Damask und dreizehn von Medina entfernt. Das Syrische heisst es auch, als Syrien benachbart; es wird aber noch zu Arabien, zum Hochlande Nedschd, gerechnet; und von diesem erwähnt NIEBUHR [4]) eine Gebirgsgegend an der syrischen Grenze, Namens *Dschôf el sirh'ân* = Wolfsschlucht, woselbst ein Ort Duma. Dieser nun wird allgemein für das biblische Duma gehalten, da jenes Duma Iraks, wie GESENIUS meint, nach Jakut jüngern Ursprungs sei. Allein Jakut sagt a. a. O. das gerade Gegentheil. Zuerst habe Okaider in Duma Iraks gewohnt. Bei einem Besuche sodann, welchen er Verwandten an der syrischen Grenze abstattete, sei er auf einer gemeinschaft-

1) S. Jakut bei FREITAG Selecta ex hist. Halebi p. 52. 53.

2) So ist dem Kamus zufolge auszusprechen; s. WIENER Jahrbb. der Literatur Bd. 94. S. 166. Gewöhnlich *el dschandal.*

3) S. z. B. HENZI fragm. p. 68.

4) Descript. de l' Arabie p. 297.

lichen Jagdparthie die Ruinen einer Stadt ansichtig geworden, welche er wieder aufgebaut und zum Unterschiede von Duma Iraks Duma *el dschondol* genannt habe. Ausdrücklich erwähnt zum Schlusse Jakut die Meinung, dass Duma Iraks das jüngere sei, und bezeichnet sie als eine irrige; der Grund aber, dass es ja schon in den Tagen Abubekr's existirt habe, erscheint in der mangelhaften Darstellung Jakuts keineswegs als zwingend; und wir sind, um die Sache zu erledigen, genöthigt, uns noch weiter nach Hülfe umzusehen.

Eine andere Stelle aus Jakut, angeführt von Gagnier zu Abulfeda's Arabien p. 52. 53 [1]) besagt: Duma sei ein Schloss, zum Gebiete Medina's gehörig, und von diesem sieben Tagereisen fern. Vermuthlich nach einer andern Quelle heisst es im Verfolge weiter: Duma sei eine Stadt in Wadi el kora, sei ummauert und habe ein festes Schloss, Namens Mârêd, Besitzthum des Kaider. Diese Angaben: Lage in Wadi el kora und Entfernung von sieben Tagereisen kommen überein; denn wenn nach Abulfeda [2]) Hidschr mehr als fünf Tagreisen von Wadi el kora, das Land Chaibar sechs von Medina, Teyme nach Burckhardt drei von Hidschr entfernt ist, so kann die Entfernung zwischen Medina und einem Orte in Wadi el kora [3]) sehr wohl zu sieben Tagereisen bestimmt werden. Somit ist aber auch klar, dass dieses Duma, welches a. a. O. Jakut mit D. el dschondol zusammenwirft, von letzterem streng unterschieden werden muss. Zu *el dschondol* gehören die Angaben, Duma liege in einer Schlucht, den beiden Bergen Tai benachbart; und es werde von Manchen zum Gebiete von Damask gerechnet. Heisst es aber weiter, auf der Westseite entspringe eine Quelle, welche ein Palmenwäldchen bewässere: so ist das offenbar jene Palmenquelle; und auch die Burg Mârêd, welche Jakut nur Einem Duma und zwar wiederholt dem in Wadi el

---

1) Wiederholt von J. D. Michaelis in den supplem. s. v. דומה.

2) Descr. Arabiae in den Geogr. Veteris scriptores Graeci minores Vol. III, p. 43. 45.

3) Reisen in Arabien, Weimar 1830. S. 700.

4) Auf Burckhardt's Karte steht fehlerhaft *Hadi al Kora*. Bis nach Hidschr rechnet er S. 688 nur sieben Tage.

kora zuerkennt, muss dem D. el dschondol abgesprochen werden. Nun liegt aber Wadi el kora nicht in Irak, sondern in Hedschaz; und dagegen lag *ain ettamr* (»die Palmenquelle«) dem Châled auf dem Wege von Hira (in Cufa's Nachbarschaft) gen Duma el dschondol [1]), allerdings somit in Irak. So gewännen wir ein drittes Duma, dessen wir auch sehr bedürfen. Nach Jakut bei Freitag hätte Okaider zuerst in Duma Iraks gewohnt, von da aus sodann Duma el dschondol gegründet; und — aus Duma el dschondol durch Omar vertrieben habe er sich in Duma Iraks niedergelassen! Bei Gagnier wird diess so ausgedrückt: von Omar genöthigt, nach Hira auszuwandern, habe er in der Nähe von *ain ettamr* sich einen neuen Wohnort erbaut und diesen Duma genannt. Also ist Duma el dschondol wirklich älter, denn Duma Iraks; aber noch älter und das ursprüngliche Duma, darum auch noch ohne unterscheidenden Beinamen, war das in Wadi el kora. Von diesem aus wurde D. el dschondol erst gegründet. Die Burg des ursprünglichen Duma hatte Okaider an Muhammed übergeben müssen und sich sodann in Duma el dschondol, welches er vermuthlich erst jetzt baute, angesiedelt; denn wie sollen wir glauben, dass im fünften Jahre der Hedschra Muhammed bei Duma el dschondol kämpfte, und im siebenten erst Chaibar einnahm? Dieses D. el dschondol war es, nicht »Duma Iraks«, welches Chaled im Laufe des Feldzuges [2]) in Irak bekriegte; und wirklich nennt auch Tabari jenen Okaider als damaliges Oberhaupt derer von Duma el dschondol a. a. O. p. 66. Als in der Folge Omar Juden und Christen aus der Halbinsel Arabien vertrieb, musste er auch Duma el dschondol räumen, und liess sich im Lande Irak in der Nähe von Cufa nieder. Dieser Angabe Jakuts widerspricht freilich Tabari's Behauptung, dass Chaled den Okaider habe tödten lassen; allein Abulfeda nennt statt Okaider dessen Bruder; und ebenso gut als Jakut kann auch Tabari sich

1) Taberist. annales ed. Kosegarten II, p. 58. 62. 64.

2) Im 12. Jahre der Hedschra, auch nach Elaakin. Aus diesem 12. und jenem 5. Jahre zieht Abulfeda ein Mittel und giebt das 9. an, indem er gleichfalls nur von Duma el dschondol weiss.

im Irrthume befinden. Im gegentheiligen Falle müsste Duma Iraks von einem Andern gegründet worden sein. So scheint nun aber durch die Eruirung eines dritten Duma der Widerspruch, in welchen Jakut mit sich selbst geräth, sich auszugleichen, und die Verwirrung seiner Aussagen sich zu lösen.

Wenn Obigem zufolge das biblische Duma für das in Wadi el kora gehalten werden muss, so lag es 50 bis 60 geographische Meilen südöstlich von Akaba auf dem Westabfalle des arabischen Hochlandes, dessen nordwestliche Fortsetzung zwischen Akaba und dem todten Meere das Gebirge Seir ist. משא haben wir in der Nachbarschaft Duma's zu suchen; und es ist uns unverwehrt, es im Norden oder Nordosten von Duma anzunehmen. Der Name selbst lässt sich Erhöhung, Hochland deuten; und wenn das zwischen Bergen gelegene Hidschr [1]) dem Koran [2]) Sitz eines untergegangenen Geschlechtes, der *Beni Thamud*, ist, هجر aber und هاجر die Heimath verlassen bedeutet: so könnte diess leicht die Stelle Massa's sein, wo ausgewanderte Hebräer sich angesiedelt hatten.

Die Sprüche Agurs und jene an Lemuel sind von der Beschaffenheit, dass die weitere Frage zu beantworten uns obliegt, wie und wann kamen Israeliten nach Massa? Zwar sprechen uns namentlich die Sentenzen Agurs zum Theil fremdartig an, worauf wir noch einmal zurückkommen müssen; dennoch sind sie nicht für übersetzt zu halten. Es mangelt in beiden Stücken an jedem wirklichen Merkmale einer Uebersetzung, aus dem Arabischen z. B.; im Gegentheil athmen sie ächt hebräischen Geist. Von vorn herein stellt sich Agur auf den Boden des geistigen Monotheismus Israels, selbst Jehova wird V. 9 genannt; und V. 5 ist aus Ps. 18, 31 ein Citat. Ebenso sind die Worte an Lemuel von der milden, menschenfreundlichen Gesinnung beseelt, die den Hebraismus auszeichnet. Auch kann Lemuel selbst ebensowohl ein hebräischer Name sein, als Jemuel 1 Mos. 46, 10 oder 4 Mos. 26, 12 Nemuel; und schliesslich ist auch

1) Ibn Haukal bei Abulf. a. a. O. p. 43.
2) Sur. 15, 80.



die Form der beiden Abschnitte ganz hebräisch. Sie bewegen sich so leicht und sicher im Parallelismus der Versglieder, dass man nicht begreift, wie sie zum voraus an ein Original gebunden sein konnten, welches, wie wir annehmen dürfen — da jener Parallelismus ausserhalb des Hebräischen sonst nicht vorkommt — nicht dem gleichen rhythmischen Gesetze gehorcht hat. Die beiden Stücke sind also israelitischer Herkunft, aber gleichwohl im Auslande entstanden; und die Frage bleibt: wie lässt sich diese Erscheinung genügend erklären?

Die beiden Abschnitte scheinen noch der Blüthezeit der Literatur anzugehören; und es berechtigt uns nichts, sie in die Zeiten herabzurücken, wo die Ptolemäer und Seleuciden Juden in's Ausland verpflanzten, und diese auch freiwillig des Handels halber in der Fremde sich niederliessen. Die alten Israeliten selbst aber führten niemals Colonien aus. Man könnte denken: kriegsgefangen oder durch Sklavenhandel seien einzelne oder eine grössere Zahl Hebräer nach Massa gekommen. Da fallen nun die Colonisirungen durch Assyrer und Chaldäer sofort hinweg; denn diese brachten die Hebräer über den Euphrat und zum Theil über den Tigris; und die Gegend, woselbst Massa liegt, scheint niemals zum assyrischen oder chaldäischen Reiche gehört zu haben. Es würden höchstens jene Araber 2 Chr. 21, 16. 17 für unsern Zweck übrig bleiben. Aber nicht nur Israeliten haben wir in Massa, sondern israelitische Dynasten. Es ist nun nicht gerade wahrscheinlich, dass ein solcher, und ein Weib, seine Mutter, vorher daselbst über Nichtisraeliten, etwa heidnische Araber, geboten haben sollte; es sei denn, die Hebräerin war Wittwe des einheimischen Königes, welche den Thronerben geboren hatte. Allein die Söhne in fremder Denkweise und Sprache, d. h. zu Fremdlingen im eigenen Volke zu erziehen, wäre nicht nur überaus unklug, sondern geradezu unmöglich gewesen. Also herrschte Lemuel zu Massa über Hebräer. Es könnten israelitische Sklaven sich gegen ihre Gebieter aufgelehnt, und ein eigenes Gemeinwesen begründet haben. Allein sie hätten, nachdem sie sich befreit, wohl eher den Heimweg gesucht; wie das Jo. 4, 7 der Prophet von der Vaterlandsliebe seiner Volksgenossen erwartet. Auch

haben sie, aus dem Spruche K. 30, 10 zu schliessen, selber ihrerseits Sklaven; und der Satz V. 22, der Erdboden möchte bersten vor Ungeduld unter einem Knechte, der König wird, wäre doch eine merkwürdige Selbstverspottung. Oder endlich wären sie wegen Hungersnoth in der Heimath ausgewandert? Allein da würden sie sich, wie einst die Patriarchen, gen Aegypten, oder, wie die Rut, gen Moab gewandt haben, und nicht nach dem weiter entlegenen und viel weniger fruchtbaren Hedschaz. — Alle diese Wege erweisen sich somit als ungangbar; gleichwohl bleibt gewiss, dass nur gezwungen in älterer Zeit ein Hebräer dem heimathlichen Boden entsagte; und die zwingende Veranlassung im Falle, der uns vorliegt, ist aufzusuchen, aber auch zu finden.

Mehrere Stammhäupter von Simeon, so berichtet die Chronik I, 4, 38—43, waren zur Zeit des Königes Hiskia mit ihren Heerden über die judäische Südgrenze hinaus weiter gezogen, hatten die dortigen Ureinwohner ausgetilgt und das Land in Besitz genommen. Fünfhundert Mann von ihnen wandten sich noch weiter nach dem Gebirge Seir, fielen über die Amalekiter daselbst her, und liessen sich an deren Stelle dort nieder »bis auf diesen Tag«. Schon der scharfsichtige Movers[1]) hat diese Notiz mit der Angabe Mich. 1, 15., dass Leute aus dem Volke Israel bis nach Adullam fliehen, in Verbindung gebracht; und mit Hülfe derselben erklärt er es sehr geschickt, wie Jes. 21, 11 vom Gebirge Seir her an den Propheten eine Anfrage gerichtet werden konnte. Diese Simeoniten nun, getraue ich mir weiter zu behaupten, gründeten das Königreich Massa. Da, von dieser Hypothese abgesehen, meine Ansicht des Sachverhältnisses in einzelnen Punkten von der Movers'schen sich entfernt, so möge es mir gestattet sein, in der Kürze vollständig und im Zusammenhang jene meine Meinung zu erörtern.

Dem Buche Josua zufolge (K. 19, 1—9. vgl. Richt. 1, 17) hätte sich Simeon gleich anfangs im südlichen Theile des Stammgebietes von Juda angesiedelt; aus 1 Mos. 49, 7 aber geht her-

---

1) Krit. Untersuchungen über die biblische Chronik S. 135—137.

vor, dass zur Zeit der Richter [1]) der Stamm Simeon im Lande Israel zerstreut lebte; gleichwie in derselben Periode auch nach dem Buche der Richter Levi. Durch die Bemerkung Tuch's [2]), Simeon habe keine zusammenhängende Grenze gehabt, wird der Widerspruch nicht entfernt; denn im Süden Juda's, wenn auch mit hie und da durchbrochener Grenze, ganz nahe beisammen zu wohnen, ist etwas Anderes, als in Jakob vertheilt und in Israel zerstreut sein. Um so weniger sollen wir diesen Widerspruch auszugleichen trachten, da er sich noch weiter erstreckt, indem mehrere Ortschaften, welche Jos. 19, 1—9 Simeon zugeschieden sind, in den Stellen 1 Kön. 19, 3. 1 Sam. 30, 26—30. 27, 6 zu Juda gerechnet werden. Man könnte einwenden: Berseba und Ziklag zum Königreiche, nicht zum Stamme Juda; aber Jos. 15, 28. 31 werden sie zum Stamme Juda gerechnet; und man citirt ebendamit nur einen weitern Belastungszeugen. Tuch sagt [3]): schon bei der Spaltung des Reichs wird 1 Kön. 12, 21. 23 der Simeoniten nicht mehr gedacht, die wir doch unter Hiskia sich in Seir ansiedeln finden 1 Chron. 4, 38 f. Allein nicht in Seir blos, sondern auch eben im Süden Juda's liessen sie sich damals nieder V. 41; und die namentliche Erwähnung der Stammhäupter V. 34—37, sowie der Heerhaufe von 500 Simeoniten V. 42 lehren zur Genüge, dass bis dahin Simeon in Juda weder auf- noch untergegangen war. Warum aber wird dann 1 Kön. 12, 21. 23 Simeons nicht gedacht; nämlich nicht als eines Bestandtheils vom Judäerreiche? Da selbst Edom dem Hause Davids unterworfen blieb, so konnte, dergestalt in die Mitte genommen, Simeon sich noch weniger lossagen. So hätte nun aber das kleinere Reich drei, das grössere neun Stämme in sich begriffen, während letzteres in allen Zeugnissen, auch 1 Kön. 11, 31. 35., wo für Juda VV. 36. 32 gegen V. 30 nur Ein Stamm angegeben wird, deren zehn umfasst. In dieser Zehnzahl ist Simeon nothwendig mitbegriffen; indirekt wird es mithin allerdings erwähnt, aber als zum nördlichen Reiche

1) Tuch Commentar über die Genesis S. 560.
2) A. a. O. S. 567.
3) A. a. O. S. 568.

gehörig. Wie könnten auch, wenn Simeon als ein eigener Stamm oder in Juda aufgelöst zu Juda zählte, 2 Chron. 15, 9 simeonitische Beisassen im Judäerland auf gleicher Linie mit denen aus Ephraim und Manasse erwähnt sein?

Wenn die Leute von Simeon sich in Israel zerstreut haben (1 Mos. 49, 7), so rührt diess wohl davon her, dass sie bei der Besitznahme Kanaan's leer ausgiengen. So blieben sie hauptsächlich auf Viehzucht angewiesen, d. h. genöthigt, im bisherigen nomadischen Zustande, gleich ihren Volksgenossen von Ruben und Gad (4 Mos. 32), zu verharren. Wirklich bezeichnet sie die Chronik I, 4, 39. 41 als ein Hirtenvolk. An keinen Grundbesitz aber, nicht an Haus und Hof gefesselt, befanden sie sich auch in der günstigen Lage, wenn Kriegslärm sich erhob, leicht auswandern zu können; und so sehen wir auch Jes. 32, 20. Jer. 35, 10. 11 wieder zu verschiedenen Zeiten die Nomaden nach Süden ziehn. Als daher im vierten Jahre Hiskia's (2 Kön. 18, 9) Salmanasser von Norden wider Samarien heranzog, flüchteten die Simeoniten südwärts gen Juda (Mich. 1, 15. 1 Chron. 4, 41); und von da, weil man sie nirgends dulden wollte (vgl. Mich. 2, 8—10) [1], ohne Rast weiter bis an und über die südliche Landesgrenze. Nach 1 Chron. 4, 39 gelangten sie zum Passe von Gedor bis zum Osten des Thales, um Waide für ihr Kleinvieh zu suchen. V. 40. Und sie fanden fette und gute Waide; und das Land lag da weit ausgebreitet u. s. w. Diese Lokalität lässt sich mit Hülfe der Reisebeschreibung ROBINSON's genau bestimmen. Die Stelle hat zunächst mit 2 Chron. 14, 9., wo *κατὰ Βοῤῥᾶν* der LXX, d. i. צָפֹנָה für צְפָתָה das Richtige sein dürfte, weiter nichts zu schaffen. Dagegen scheint גדר d. i. Mauer allerdings identisch mit צְפַת (= صَفًى Fels), dessen Bewohner Richt. 1, 17 durch die Simeoniten vertilgt werden. Auf dem Wege von Wadi Musa nach Hebron ungefähr acht Stunden NON von *Ain el weibeh* (Kadesch Barnea) kam ROBIN-

1) S. meinen Comment. zu den zwölf kleinen Propheten S. 177. 178.

son [1]) an einen Berg, einen nackten Kalksteinrücken von nicht weniger als 1000 Fuss Höhe und sehr steil. Der Pass selber, welchen er hinankletterte, heisst (*nakb*) *es-Safâ*, d. i. Felsenpass, und wird von ihm mit Zephat (Horma) combinirt, »welches wir als den Punkt kennen, wo die Israeliten versuchten, den Berg hinanzusteigen, als sie von Kades aus in Palästina eindringen wollten, aber zurückgetrieben wurden« (Richt. 1, 17. 4 Mos. 14, 45. 21, 3. 5 Mos. 1, 44) [2]). *Nakb es-Safâ* nun ist geradezu die Uebersetzung von מבוא גדר. Der Thalgrund גַּיְא, von welchem גדר östlich liegt, ist das S. 177 erwähnte »Flachland oder vielmehr Becken.« S. 179 nennt es Robinson ein offenes Land, wo er die ersten Spuren von Gras gesehen habe, ganz passend zur Schilderung dieser Gegend in der Chronik als einer ausgebreiteten und als Weideplatzes.

In dem Vorstehenden sind alle Elemente zu dem Urtheil enthalten, dass damals unter Hiskia zuerst — von vereinzelten Beisassen sehen wir ab — die Simeoniten nach Juda gekommen sind; dass von der Zeit an erst die Verhältnisse so, wie sie Jos. 19, 1—9. 1 Chron. 4, 28—33 angenommen werden, sich gestaltet haben; dass erst damals zur Zeit Hiskia's geschah, was Richt. 1, 17 in die Urzeit verlegt ist. Die dort bei Josua und in der Chronik aufgezählten Simeonitischen Ortschaften treten Jos. 15, 26—32. 36. 42 als zum Stamme Juda gehörig im Durchschnitt alle [3]) wieder auf, und haben theils wirklich Juda angehört, theils, wie die südlichste, Horma, nur ideell; sofern auch hier noch Hamiten, Canaaniter wohnten 1 Chr. 4, 40. Richt. 1, 17., bis dorthin also Canaan sich noch erstreckte. Das Auskunftsmittel der Chronik V. 31, bis auf David habe Simeon dieselben bewohnt, lehnen wir als einen Nothbehelf ab, und erkennen darin nur ein Eingeständniss, dass die Folgezeit Davids, welche geschichtlich immer heller wird, von Simeoniten im Süden Juda's nichts wusste. Wo wohnten sie denn in der Zeit zwischen David V. 31 und Hiskia V. 41? Der Chronist war

1) Palästina u. s. w. Bd. III, 145. 148.

2) A. a. O. S. 150.

3) Die vorkommenden Abweichungen erklären sich grösstentheils als Varianten durch Schreibfehler.

eingeengt zwischen seinen Autoritäten Jos. 15, 20 ff. und K. 19, 1 ff. und zwischen der anderweitigen Quellenschrift, welche statt חָרְמָה V. 30 גרר V. 39 schreibt, und aus der die VV. 34 bis 43 geflossen sind. Im Gegensatze zu der Art, wie der Chronist die Sache wendet, glauben wir vielmehr, dass die Simeoniten zuerst im tiefsten Süden ausserhalb des noch von Judäern bewohnten Landes sich niedergelassen haben und im Verfolge erst sich ausbreiteten nordwärts, ihre Gehöfte vorschiebend bis zum Brunnen von Ramat Negeb Jos. 19, 8., d. i. Ramet el Chalil, etwas nördlich von Hebron. Während der Sturz des Zehnstämmereiches den Judäern Raum gewährte, sich gegen Norden hin auszudehnen, räumte man den Simeoniten vermuthlich, so weit es sich thun liess, Wohnsitze im Grenzbezirk ein, um sie an Juda zu ketten, und nicht auch sie dem Volke Gottes verloren gehen zu lassen, wie ihre Brüder, welche weiter gewandert nach Seir.

»Von den Simeoniten giengen nach dem Gebirge Seir 500 »Mann; — sie schlugen den entronnenen Ueberrest Amaleks, »und liessen sich dort nieder bis auf diesen Tag.« So lautet im Wesentlichen jene Stelle der Chronik; dass die LXX וַיֵּשְׁבוּ שָׁם nicht ausdrücken, kommt nicht in Betracht; die Worte enthalten, dass Amalek auf dem Gebirge Seir wohnte, und dass an Amaleks Stelle auf Seir die Simeoniten sich ansiedelten. Verhält sich die Angabe richtig, und gründeten diese Simeoniten jenes Königreich Massa, so wird letzteres auch nicht in jenem Hidschr zu suchen sein. Freilich ist Seir nicht das eigentliche Amalekiterland, sondern es ist gewiss, dass ihr Hauptstock zwischen den Philistäern, Aegyptern, den Edomitern und der Wüste des Berges Sinai »festsass« [1]), so weit man diess von Beduinen sagen kann. Allein 1 Sam. 15, 7 wohnen sie von der ägyptischen Grenze bis Havila (am Persischen Meerbusen), also östlich noch über Seir hinaus; auch ist 1 Mos. 36, 12 Amalek ein Enkel Esau's; und wenn die Amalekiter sonst nicht eben auf Seir hausten, so könnte ihr »entronnener Rest« sich in's Gebirg zurückgezogen haben und eben dadurch dem Untergange ent-

1) Winer im Realwörterbuch u. d. W.

ronnen sein. Die Aussage der Chronik steht also nicht anzufechten. Verbinden wir mit derselben ferner die Stelle Jes. 21, 11., von der Ueberschrift vorerst absehend, so liegt offenbar näher, dass wir den Rufer von Seir her auf diesem Gebirge, als dass wir ihn hinter demselben denken. Somit wäre Massa ein Bezirk im Gebirge Seir; unserer Ansicht im Uebrigen unbeschadet, dürfen wir diess annehmen. Dass 1 Mos. 25, 14 Duma hart neben Massa steht, macht uns nicht irre; denn auch so beträgt ihre Entfernung von einander noch lange nicht soviel, als die Teima's von Ituräa, welche beiden Bezirke im folgenden Verse gleichfalls neben einander stehen. Schliesslich könnte Jemand auch den Umstand, dass 4 Mos. 20, 13 das Wasser Meriba von Raphidim (2 Mos. 17, 1) nach Kadesch, d. i. an Amaleks Grenze (1 Mos. 14, 7) verlegt wird, daraus erklären wollen, dass der dortige Erzähler מַסָּה 2 Mos. 17, 7 mit dem gleichlautenden מַשָּׂא zusammengeworfen, und Letzteres in der Nähe von Kadesch auf dem Gebirge Seir sich gedacht hätte.

Alles diess reicht nicht hin, um eine feste Ueberzeugung zu bewirken; auf dem eigentlichen Gebirge Seir, in Dschobâl und el Scharâ, findet sich von den Amalekitern anderwärts keine Spur. Amalek ist des Eliphaz Sohn von einem Kebsweibe (1 Mos. 36, 12): was anzudeuten scheint, er sei vom Erbe ausgeschlossen und fortgeschickt worden; vgl. das Beispiel Ismaels und Jephtahs 1 Mos. 21, 10. Richt. 11, 1—3. Hier, 1 Chron. 4, 42. 43., wohnen die Amalekiter auf Seir, 1 Sam. 15, 7 bis gen Havila. So heisst 1 Mos. 3, 11 auch Havila's Hinterland, das den Hebräern mit seinem eigenen Namen unbekannte Indien: — könnte nicht gleicherweise auch Seir sich ihnen gen Südosten verlängert, der Name auch über einen Theil des arabischen Hochlandes sich erstreckt haben, das im Uebrigen unbekannt und ohne besondern Namen war? Das Orakel Jes. 21, 11 ff. ist — gewiss nicht vom Verfasser selbst — als Ausspruch über Duma überschrieben. Es ergeht an einen Rufer von Seir her, ist nach Seir gerichtet: — wie konnte der Ueberschreiber auf Duma verfallen — wir wissen, welches —, wenn ihm Seir bei Akaba, über hundert Stunden diesseits, ein Ende hat? Meine im Commentar entwickelte Ansicht des Abschnittes halte ich

insofern ausdrücklich fest, dass ich die Aufschrift V. 13 als aus dem 1. Vers selber entstanden streiche, und die VV. 13—17 zu den VV. 11. 12 noch beiziehe; wodurch auch für die letztern Abfassung von Jesaja in Hiskia's Zeit nach der Epoche Salmanassers gewonnen wird, s. meinen Comm. S. 249. Im Uebrigen wird, wie ich jetzt glaube, die Dedanitische Carawane V. 13 von jenen Simeoniten überfallen, welche in Hidschr (Massa) an die Stelle des mit Dedan befreundeten Ismael oder Amalek getreten sind. Durch Hidschr selbst geht nämlich die Carawanenstrasse nach Damask [1]; Taima, wohin V. 14 die Dedaniter fliehen, liegt in östlicher Richtung drei Tagereisen von Hidschr weg [2]. Die Simeoniten haben den Seher, welcher ihnen, wie Micha, wohl wollte (Jes. 28, 12. vgl. Mich. 2, 10 und zu letzterer Stelle meinen Comment.), um die Zukunft befragt. Den Sinn seiner Antwort deutet er VV. 16. 17 näher dahin an, die Araber, mit welchen sie im Kriege sind, würden von den Assyrern angegriffen werden, vgl. K. 16, 13. 14. 20, 3. 4 Mos. 24, 20—22. Ihnen komme dadurch Hülfe, aber eine unerwünschte, ihnen selbst gefährliche, בקר וגם לילה V. 12.

Wir werden also bei der Behauptung stehen bleiben, Hidschr sei jenes Massa, dessen ismaelitische Bewohner von Simeon vertilgt oder verdrängt wurden. Wir behaupten nicht gerade, jene 500 גִּבֹּרִם und ihre Söhne seien das in Hidschr einst ansässige Riesengeschlecht *Beni Thamud* selbst, obgleich ثمود noch mit שמעון zusammenhängen könnte. Auch glauben wir nicht, dass unter dem Propheten Sâleh, dessen Ermahnungen sie verschmäht, worauf ihre Wohnungen zerstört wurden, ursprünglich Jesaja (wegen Kap. 21, 11—17) zu verstehen sei. Daran aber meinen wir erinnern zu dürfen, dass in spätern Zeiten gerade in diesem Theile Arabiens, in der Nähe von Hidschr sich Juden ansiedelten. In Taimâ hatte der berühmte Samuel ben Adia sein Schloss *el Ablaq* [3]; und in Chaibar wohnten

---

1) Burckhardt a. a. O. S. 688. Abulfeda a. a. O. p. 44.

2) Burckhardt a. a. O. S. 700.

3) Abulfeda a. a. O. p. 42. Hamasa ed. Freytag p. 51.



Juden vom Stamme Koraita (Karaiten), welche nach Jerusalems Eroberung durch Nebukadnezar dahin gelangt sein sollen [1]).

Ich führe nun die Gründe auf, so weit sie nicht schon in Vorstehendem enthalten oder entwickelt sind, welche mich überhaupt bewogen haben, die Stellen Spr. 31, 1 und 30, 1 mit jener Notiz der Chronik zu combiniren.

Erstens: Wenn 1 Sam. 15. 7 die Amalekiter sich ausdehnen von Havila bis nach Schur, so wird die gleiche Ortsbestimmung 1 Mos. 25, 18 für Ismael in Anspruch genommen, dasselbe Ismael, welchem Duma und Massa V. 14 subsumirt sind. — Zweitens: Ganz unabhängig von unserer Combination der Stellen der Sprüche mit jener 1 Chron. 4, 42. 43 muss letztere, wie es auch durch Movers geschehen ist, mit Jes. 21, 11 ff. zusammengebracht werden. War aber dieses Orakel eines über Massa, so erklärt sich nun auch die Ueberschrift. Ihr Urheber wollte nicht משא משא schreiben, aus begreiflichem Grunde. Für משא setzte er דומה, welches ihm vielleicht von 1 Mos. 25, 14 als Massa benachbart erinnerlich war. — Drittens: Es muss auffallen, dass die 1 Mos. 25, 13. 14 unmittelbar vor Duma und Massa aufgeführten Namen Mibsam und Mischma 1 Chron. 4, 25 in gleicher Ordnung als Namen Simeonitischer Häuptlinge wiederkehren. Ich lege hierauf kein grosses Gewicht; doch eignet sich diese Erscheinung, unsere Ansicht von einer ähnlichen zu unterstützen. Der Erstgeborene Simeons heisst 1 Mos. 46, 10 Jemuel; 1 Chron. 4, 24 dagegen und 4 Mos. 26, 12 wird er Nemuel genannt; und letztere Stelle hat auch das Patronymikum נמואלי. Wenn nun ימואל nicht eine Abwandlung der Form ist, so ist es ein Schreibfehler; denn auf Seiten des dreifach bezeugten נמואל wird denselben Niemand suchen. Als ein wirklicher hebräischer Name wäre Nemuel noch weiter durch 4 Mos. 26, 9 gesichert; die Chronik jedoch scheint an seiner Stelle den Namen Joel zu haben. 4 Mos. a. a. O. wird Rubens Genealogie durch Phallu und Eliab auf Nemuel und seine Brüder Datan und Abiram herabgeführt, welche letztern von der Erde verschlungen wurden. Können wir uns nun zu der An-

1) Burckh. a. a. O. S. 700. Abulf. hist. anteislam. p. 178.



nahme entschliessen, Joel der Chronik sei jener Nemuel, so führt sie K. 5, 4 gerade da fort, wo 4 Mos. a. a. O. aufgehört wurde, giebt ein eigentliches *Παραλειπόμενον* und bleibt somit in ihrem Charakter. Dann lässt es sich auch begreifen und entschuldigen, wenn a. a. O. sofort mit den Söhnen Joels angefangen wird, ohne dass seiner selbst und seines Vaters gedacht worden ist; diese waren im ältern Geschichtbuche schon aufgeführt. Für 4 Mos. 26, 9 wird somit der Name Nemuel mindestens zweifelhaft; ist in der That יוֹאֵל das Richtige, so fällt Nemuel gänzlich Simeon anheim. Aus Simeon nun aber ist unserer Meinung zufolge der König Lemuel hervorgegangen; und dieses Lemuel ist mit Nemuel einerlei. Für die ursprünglichere Form halte ich Ersteres, da ל sich häufig zu נ abschwächt, und למואל sich gerade so von למע, لمع, und אֵל ableitet, wie שמואל aus שְׁמוּעַ אֵל wurde, נמואל aber auf anderem Wege keine Etymologie giebt. — Die Lesart לְמוֹאֵל lässt das Wort aus einer Präposition und von ihr regiertem אֵל zusammengesetzt sein, gegen die Analogie der Namenbildung; statt jenes ימואל 1 Mos. 46, 10 ist vielleicht למואל zu lesen.

Eine weitere Bestätigung unserer Ansicht bietet der Ort, wo die Sprüche Agurs und an Lemuel stehen im Kanon der Sprüche. Voran geht dem 30. Kap. eine Sammlung Sprüche, welche von Beauftragten Hiskia's angelegt worden ist K. 25, 1. Wenn die jüngsten der darein aufgenommenen Sprüche wenigstens aus Hiskia's Zeit herrühren müssen, so erhellt zugleich, dass diese besondere Sammlung frühestens noch in den Tagen des Hiskia selbst den ihr voranstehenden (K. 1—9, 18.; K. 10 bis 24, 22.; K. 24, 23—34) angeschlossen werden konnte. Somit ist auch deutlich, dass die Sprüche K. 30 und 31, 1—9 noch später beigebogen sind. Wir haben nämlich durchaus keinen Grund zu der Annahme, die ursprüngliche Ordnung sei durch Umstellung gestört, eine spätere Sammlung, statt hinten angefügt, vielmehr zwischen die schon vorhandenen eingeschoben worden. Das erste Buch von K. 1, 7 an war gewiss am frühesten in der Sammlung; das Lob der tugendhaften Hausfrau, welches zuletzt steht, trägt auch alle Merkmale sehr spä-

ter Abfassung; und auch die fünf Bücher der Psalmen sind in der Reihe, wie sie noch jetzt hinter einander folgen, ursprünglich gesammelt worden. Haben nun aber wirklich Simeoniten zu Hiskia's Zeit ein Reich Massa gegründet, so sind auch die Sprüche Agurs und Lemuels erst unter oder nach Hiskia abgefasst, und demnächst zur Sammlung hinzugethan worden; dieses ihr Zeitalter aber trifft mit ihrer Stelle im Sprüchekanon hinter der Spruchsammlung der Männer Hiskia's überein. Mit dieser, welche K. 25—29 umfasst, verknüpft sie noch ein anderes Band. Wie kommt Hiskia dazu, mit der Sammlung von Denksprüchen eine Commission zu beauftragen? Ich meine: durch die Katastrophe des Zehnstämmereiches sah er sich seinerseits veranlasst, auf Erhaltung des Andenkens des untergegangenen Brudervolkes bedacht zu sein, und demgemäss die redenden Zeugen seiner Bildung und Weisheit, die Sprüche im Volksmunde, und auch die literarischen Denkmäler desselben zu sammeln; auf welchem Wege vielleicht damals zuerst Jesaja mit dem Orakel des Jonas Jes. K. 15. 16, 1—12 bekannt wurde. Nämlich es weisen viele, besonders sprachliche Gründe darauf hin, dass die Sprüche K. 25—29 in Nordisrael ursprünglich zu Hause seien. Sind aber jene Hebräer zu Massa Simeoniten, so führen sich auch die Sprüche Agurs und Lemuels schliesslich auf nordisraelitischen Ursprung zurück.

Weder für die einen, noch für die andern kann der Beweis, dass Nordisrael ihre Heimath sei, geführt werden, ohne dass zugleich die Frage erörtert wird, welche Literaturstücke überhaupt dorthin heimzuweisen seien: eine Frage, zu deren genügender Beantwortung man ein ganzes Buch schreiben müsste. Am deutlichsten weist auf das Syrien benachbarte Nordisrael K. 31, 2 בַר zurück, das nur noch in dem ganz späten zweiten Psalm, und nur wegen des folgenden פֶּן, um Misslaut zu verhüten, für בֵּן gesetzt ist. So wenig, als dieser Syriasmus, befremden nun auch Arabismen, wenn die Verfasser in Arabien selbst wohnen. Zwar כלל z. B. K. 30, 1 möchte ich kaum hieher rechnen; in למחות מלכין dagegen K. 31, 3 haben wir neben der mehr syrischen und arabischen, als hebräischen Endung ־ִין ein ächt arabisches Wort. Schon die Punktatoren

verstanden למחות nicht; und auch den Neuern geht die Erklärung nicht von Statten. Es besteht keine Nöthigung, das Wort von מחה abzuleiten. Nach bekannter Regel wirkt von לנשם her die Präposition fort; und wer unpunktirte Texte zu handhaben gewohnt ist, wird ohne weiters למחות lesen. لمخ ist, da لامخ mit لابخ die gleiche Bedeutung theilt, als Nebenform von لبخ anzusehen, welches *cepit, occidit, insidiatus fuit ad capiendum* bedeutet. Wahrscheinlich hier das Letztere, so dass über Weiber die Rede geht, welche Könige in ihre Netze zu ziehen oder zu bestricken suchen, vgl. Pred. 7, 26. Im Ganzen ist aber der Hebraismus beider Stücke noch sehr rein; woraus sich schliessen lässt, dass sie nicht viele Decennien nach der ersten Niederlassung in Massa verfasst worden sind.

Es ist beiläufig oben bemerkt worden, dass die Sprüche Agurs zum Theil etwas Fremdartiges an sich tragen: was uns, nachdem Agur ein Israelit in der Fremde geworden, nicht mehr in Verwunderung setzt. Dieses Fremdartige liegt hauptsächlich in der Sentenz VV. 15. 16., über welche zum Schlusse noch ein paar Worte erlaubt seien. Ich setze den Spruch verdeutscht her.

Aluka hat zwei Töchter: gieb her! gieb her!
Sie drei können nicht satt werden;
Die Unterwelt und verschlossener Schooss;
Die Erde wird nicht satt des Wassers;
Das Feuer sagt nicht: genug!

Die Aluka selbst lassen wir bei Seite; eine genügende Erörterung dieses Wortes würde viel zu weit ab in die Dämonologie führen. Uns genügt, dass aus der ganzen Gliederung der Sätze hervorgeht, die beiden Töchter der Aluka seien die Unterwelt und der verschlossene Schooss. Jenem »Sie drei werden nicht satt« entspricht V. 16 als drittes Hauptwort die Erde, welche nicht satt wird; und ebenso steht dem Satze: Vier sagen nicht genug, in vierter Linie das Feuer parallel, welches nicht genug sagt. Vorher gehen V. 15 die beiden Töchter der Aluka, V. 16 Unterwelt und verschlossener Schooss; Jene sagen: gieb! gieb! Diese sind unersättlich; es erhellt: sie sind jene Töchter der

Aluka, und sollen durch das ihnen in den Mund gelegte Gieb! Gieb! als unersättlich bezeichnet werden. Nun vergleiche man den Spruch des Hitopadesa (ed. Lassen p. 66)[1]:

Nicht wird das Feuer satt des Holzes, nicht der Ströme das grosse Meer; nicht der Todesgott aller Lebendigen, nicht der Männer die Schönaugigen.

Die Uebereinstimmung beider Stellen ist so gross, dass ich an historischem Zusammenhang, an Abhängigkeit der einen von der andern nicht zweifle. Und zwar ist daran, dass der indische Verfasser unserem Agur nachdichte, zum Voraus nicht zu denken. Allerdings ist der Hitopadesa erst Jahrhunderte nach Christus redigirt, und noch viel später ausserhalb Indiens bekannt geworden; allein er enthält Stücke aus den ältesten Werken, selbst aus Manu's Gesetzbuche. Zugleich zeigt der Satz in seiner sanskritischen Fassung mehr Ebenmaass und Rundung, ist einfacher und doch vollendeter ausgedrückt, und lauft auf seine wirkliche Spitze aus, eine Erscheinung der sittlichen Welt, welche mit den andern, wie durch Vergleichungen, zu veranschaulichen bezweckt wird. Wenn Agur ferner statt des Oceans den Erdboden nennt, so ist das offenbar weniger passend, und muss selbst an einem Palästinenser auffallen (vgl. Pred. 1, 7), erklärt sich aber, gleichwie die Begegnung mit dem Hitopadesa überhaupt, durch unsere Ansicht der ganzen Sache vortrefflich. Ihr zufolge wohnt Agur im Binnenlande, weit vom Meere entfernt, in Nedschd el Hidchâz, das keinen Fluss hat, woselbst auch Taimâ; und, wenn Massa für jenes Hidschr selbst zu halten ist, in einer Gegend, deren Bach der fruchtbare Boden, welchen er bewässert, einsaugt[2]. Zugleich liegt Hidschr an der Carawanenstrasse. Hier zogen die Dedaniter durch, welche vom Persischen Meerbusen her die Waaren nach Petra[3]) weiter schafften, und mit welchen nach jenem ersten Zusammen-

---

1) Nâgnis tṛpjati kâschtànâm nàpagânâm mahôdadhis
Nântakas sarvabhûtànâm, na punsâm vâmalôtschanâs.

2) Burckh. a. a. O. S. 688.

3) Daher die Wendungen Jer. 49, 8. Ez. 25, 13.

treffen Jes. 21, 13—15 (s. oben) ohne Zweifel ein Vertragsverhältniss eingegangen worden ist. Von jenen Waaren nennt die Stelle Ez. 27, 15 die indischen, Elfenbein und Ebenholz; Handelsverbindung zwischen Arabien und Indien wird schon für Salomo's Zeit durch die indischen Produkte aus Ophir (1 Kön. 10, 22) bewiesen; und in Oman und Jemen hatten die Inder schon in der Urzeit zahlreiche Niederlassungen gegründet [1]). Sanaa, mit älterem, indischem Namen Uzâl (*Vizâla*) gilt für eine der ältesten Städte der Welt [2]). Dass nun dieser indische Spruch zu eines Hebräer Kenntniss gelangt ist, liesse sich schon aus der alten Handelsverbindung mit Ophir erklären; allein diese, nach Josaphats vergeblichem Versuche (1 Kön. 22, 49) vielleicht von Usia wiederhergestellt (2 Kön. 14, 22. Jes. 2, 16), hat für die Juden seit Ahas ein Ende (2 Kön. 16, 6). Auch wird, je höher in der Zeit hinauf, desto fraglicher, ob jener Spruch schon existirte. Und warum, wenn man zu den Zeiten der blühenden Literatur Israels anhaltend direkten Verkehr mit Indern unterhielt, gelangte nicht mehr von indischen Ideen an die Hebräer? Diese vereinzelte Sentenz ist vielmehr durch ihre änigmatische Spitze ganz geeignet, von Reisenden z. B. mit einer dedanitischen, d. i. cuschitischen (1 Mos. 10, 7) Carawane colportirt, und auf einer Zwischenstation, wie Hidschr, im Gespräche ausgetauscht zu werden. Ich finde: auch die Sentenz Spr. 30, 15. 16 lege dadurch, dass sie im Hitopadesa wiederkehrt, noch ein Zeugniss ab für die Richtigkeit unserer Ansicht vom Königreiche Massa.

---

1) v. Bohlen zur Genesis S. 125. Das alte Indien II, 137—139.

2) Rommel zu Abulfeda's Arabien S. 48. — Tuch Comment. zur Genesis S. 260. Vgl. meinen Comment. zu Jerem. S. 85.

II.
Uebersichten und Kritiken.

1.

Reformatoren vor der Beformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, geschildert von Dr. C. Ullmann; erster Band, 1841, xxxviii u. 472 Seiten; zweiter Band, 1842, xxiv u. 744 Seiten. Für beide Bände: n. 10 fl.

Es sind im Wesentlichen zwei Hauptabsichten, welche Hr. Dr. Ullmann mit dem vorliegenden Werke zu erreichen sucht, einmal die theoretische oder rein historische, zur Erkenntniss der Nothwendigkeit der Reformation, sowie ihres geschichtlichen Zusammenhangs mit schon vorhandenen religiösen Elementen einige neue Beiträge zu liefern, sodann die praktische, die er schon vielfach anderwärts, neuestens in seinen »40 Sätzen, die theologische Lehrfreiheit betreffend« (Stud. u. Krit. 1843. 1. H.), bethätigt hat, in dem gegenwärtigen Streit auf dem kirchlich-theologischen Gebiete vermittelnd einzuschreiten. Durch die Erinnerung an die Reformatoren und ihre Vorläufer sollen diejenigen, »die sich nur an das Gewordene und Fertige halten«, bestimmt werden, nicht ferner der Theilnahme an der jetzt vor sich gehenden Bewegung sich zu entziehen; auf der andern Seite aber »ist, was bisher als reformatorisch verkündet worden, viel zu negativ, zu ungeschichtlich, für das tiefere Denken, wie für das religiöse Bedürfniss zu unbefriedigend, als dass es diesen Namen verdiente. Eine Reformation ist nie blosses Zerstören, sondern immer ein durch unvermeidliches Zerstören hindurchgehendes Bauen, und da es am Letzteren, dem eigentlich Wesentlichen und Kernhaften noch fehlt, so scheint mir kein anderes Heil, als dass, wer es vermag, sich mit Ueberzeugung dem Standpunkte der Reformatoren anschliesse und auf demselben, fest im Glauben und frei in der Wissenschaft, den Bedürfnissen unserer Zeit entsprechend fortbaue« (Schluss der Vorrede zum achten Band). Wir fürchten, Hr. Dr. Ullmann werde auch mit diesen Rathschlägen das gewöhnliche Loos der Ver-



mittler zwischen aufgeregten Parteien haben; die Einen, wenn sie hören, dass ihre Gegner noch gar nichts Erspriessliches geleistet, werden sich nicht entschliessen können, das Gegebene und Fertige mit einem noch ganz Unbestimmten, Werdenden, Unreifen zu vertauschen, die Andern werden sich für ungeschickt erklären, beides zugleich zu sein, fest im Glauben und frei in der Wissenschaft. Wie kommt es aber, dass Hr. U., der doch für das Reformatorische vor der Reformation eine so weit — wie wir sehen werden, manchmal zu weit — reichende Sensitivität besitzt, »da wir doch in einer für die nähere Zukunft sehr entscheidenden Uebergangsperiode leben«, nicht auch das Kommende bereits in dem Gegenwärtigen zu ahnen vermag, dass er, welcher mit vollem Recht den katholischen Vorwurf von der Reformation abwälzt, dass sie blos zerstört, nichts gebaut habe, dieselbe Gerechtigkeit nicht auch dem jetzigen Geschlechte angedeihen lässt? Doch die Gegenwart lernt für ihre Interessen nie unmittelbar von der Vergangenheit: damit lassen wir auch die praktische Wirkung des vorliegenden Buches dahingestellt und wenden uns zu seiner rein historischen Leistung.

Bei einer Schilderung des vorreformatorischen Zeitalters kommt es darauf an, wie weit der Umkreis dessen, was hier in Betracht genommen werden soll, gesteckt werde. Es können universalgeschichtlich von ganz Europa die politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Verhältnisse, die der Reformation Bahn brachen, neben den kirchlichen, oder es können speciell nur diese zur Darstellung kommen; wiederum kann der ganze Zustand eines einzelnen Volkes, oder nur sein religiös-kirchliches Leben zum Gegenstande gemacht werden. Das Erste, die universalhistorische Behandlung, fiele so ziemlich zusammen mit dem betreffenden Abschnitt, der in jeder Weltgeschichte kommen muss, doch würde der besondere Gesichtspunkt im Ausblick auf die Reformation dem Ganzen immerhin eine eigenthümliche Formirung geben; was z. B. sonst gleicherweise als Ausbildung des mittelalterlichen Geistes erscheint, würde hier vorzugsweise als Moment seiner Auflösung gefasst, Verkürzungen und Verlängerungen des sonst ausführlich oder gedrängt Behandelten müssten Statt finden, vornehmlich aber, was die

bisherigen allgemeinen Geschichtswerke nicht immer leisten, das absolute religiöse Princip der Reformation als die bewegende Seele, als der springende, zur Geburt treibende Punkt gefasst werden. Die zweite der genannten Behandlungsweisen gäbe ein Stück allgemeiner Kirchengeschichte, wie Flathe (»Geschichte der Vorläufer« 1835) eines zu liefern versucht hat; von der dritten hat Ranke in der Art, wie er seine »Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation« einleitet, ein sehr nachahmungswürdiges Muster aufstellt, die vierte findet sich in verschiedenen Werken beobachtet. Das vorliegende gehört eigentlich keiner dieser Klassen an, sondern aus der früheren Monographie Ullmann's über Wessel [1]), die es erweitert und berichtigt wieder enthält, durch Juxtaposition ähnlichen Stoffes hervorgegangen, enthält es nur eine Reihe monographischer Darstellungen, deren Gegenstände ziemlich willkürlich ausgewählt sind. Nach der Erklärung des Hrn. Verfassers in der Vorrede hat derselbe zwar vorzugsweise solche Vorläufer der Reformation in Deutschland und den Niederlanden sich zur Schilderung ausersehen, die, bisher weniger bekannt, gleichwohl um ihrer stillen, weithin verbreiteten Wirksamkeit willen ebenso bekannt und berühmt zu werden verdienen, als ein Wiklef, Huss, Savonarola und Andere, deren Namen längst in Jedermanns Mund sich befinden. Doch ist diese an ihr selbst ziemlich äusserliche Rücksicht nicht der einzige leitende Gedanke des Hrn. Verf. gewesen, sonst hätte er etwa seinen Goch, Wessel, Johann von Wesel und einige Andere wohl an's Licht bringen dürfen, unnöthig aber wäre diess gewesen z. B. bei Suso, Tauler, Staupitz, den Brüdern vom gemeinsamen Leben, für deren Kenntniss in neuerer Zeit durch mehrere, nach einander erschienene besondere Darstellungen bereits hinlänglich gesorgt war. Er giebt daher seine Tendenz weiter dahin an, durch die Schilderung solcher Männer und Erscheinungen, »in denen das Wesentliche des Geistes der Reformation sich bereits, und zwar zum Theil sogar klarer hervorstelle, als in den unter innern und äussern Kämpfen sich emporringenden Anfängen der Reforma-

1) »Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers«, Hamburg 1834.

toren selber, die vollständigere, gründlichere und reinere Erkenntniss der Reformation selbst« zu fördern. Hat er aber in dieser Absicht zu dem Neuen, minder Bekannten, welches er aus seinem Schatze hervorbringt, hausväterlich auch Altes, bereits Gegebenes gefügt: warum ist dann nicht vollends auch auf jene Andern, die Waldenser, Huss u. s. w. zurückgegriffen worden, bei welchen für die angestrebte Beleuchtung »des Wesentlichen der Reformation« doch so viel zu holen war, als bei denen, mit welchen wir es jetzt zu thun bekommen? Das Werk wäre dadurch zu einer vollständigen Geschichte des Vorläuferthums erwachsen, welche auch nach der vorhin genannten immer willkommen war, es hätte zwar an Umfang ziemlich gewonnen, doch nicht nothwendiger Weise, wenn dafür so manches Ueberflüssige seiner jetzigen Bearbeitung wegfiel, seine schriftstellerische Vollendung und Wirksamkeit aber wäre um so gesicherter gewesen. Uebrigens müssen wir es geradezu in Abrede ziehen, dass »die vollständigere, gründlichere und reinere Erkenntniss der Reformation« durch dasselbe wesentlich gefördert sei: denn mag es sein, dass mehrere jener Männer des fünfzehnten Jahrhunderts auf der höchsten Stufe der Erkenntniss, die sie erreichten, höher standen, als Luther und Zwingli in ihrem Beginne, wiewohl selbst dieses durch die Art, wie auch sie durch den mittelalterlichen Geist noch beherrscht sind, sich wiederum ausgleicht, so lässt absoluter Weise keiner von jenen mit diesen sich vergleichen, sondern wie überall von dem Gewordenen auf das Werdende, so fällt auch von der Reformation selbst erst das rechte Licht auf ihre Vorgänger; historisch mögen sie die Genesis derselben erklären, wie sie dieselbe vermittelten, ihr Wesen aber kann vollständig nur aus ihr selbst und ihren Früchten erkannt werden. Wir werden diess im Folgenden noch speciell erhärten, wodurch auch die weitere Frage sich erledigen wird, die der Hr. Verf. bei der Aufstellung seiner allgemeinen Gesichtspunkte S. 13 zwar berührt, aber nicht mit der gehörigen Wahrheit und Entschiedenheit beantwortet: warum keiner der Vorläufer die Reformation selbst zu Stande gebracht? Das war nicht blos die Schuld objektiver Verhältnisse, sondern subjektiver Unzulänglichkeit: es heisst den

Reformatoren ihre wohlverdienten, welthistorischen Ehren schmälern (allerdings aber auch unwillkürlich zurückgeben), wenn l. c. »ihr Beruf n u r darin bestand, diese (bereits vorhandenen geistigen) Elemente in dem rechten, Alles beherrschenden Mittelpunkte des lebendigen Glaubens klar und überzeugend zusammenzufassen, das, was vorher nur Wunsch und Gesinnung gewesen, durch mächtige Thaten in's Leben einzuführen und die bessere Theologie Einzelner zur Grundlage der Ueberzeugung einer grossen Gemeinschaft zu machen.« Hiebei muss auch die Exposition, welche sowohl in der Vorrede zum ersten Band, als in der Einleitung von dem allgemeinen Wesen der Reformation gegeben wird, in Anspruch genommen werden, nicht gerade wegen ausdrücklicher Unrichtigkeit, wohl aber wegen einer mit ungemessener Weitschweifigkeit der Rede zusammenhängenden Unbestimmtheit des Begriffs. Nach S. xiii bis xx ist die Reformation 1) Reaktion des Christenthums als Evangelium gegen das Christenthum als Gesetz, 2) Geltendmachung der Innerlichkeit des sittlichen und religiösen Lebens gegen die bisherige Aeusserlichkeit, 3) eine That der Freiheit, doch keiner blos formellen, sondern christlich theonomischer Freiheit. Der allgemeinen Einleitung zufolge gehört sodann zu einer Reformation 1) ein Zurückgehen auf etwas Ursprüngliches, schon Gegebenes, aber nicht blos im Erkennen und Verlangen, sondern 2) ein thatkräftiges Zurückbringen desselben, und damit auch 3) eine Bekämpfung des Falschen und Veralteten. Wiederum »soll eine Reformation überhaupt eintreten, so ist zunächst auch ein Dreifaches erforderlich: es muss auf dem Gebiete, wo reformirt werden soll, eine Corruption vorhanden sein; das Bedürfniss, dieselbe zu beseitigen, muss allgemein empfunden und zum Bewusstsein gebracht; und das neue Bessere, welches die Stelle des Veralteten einnehmen soll, muss in seinen Grundlagen vorbereitet sein.« All dieses wird dann des Breiteren auseinandergesetzt, wobei sogar die Wiederholung beinahe gleichlautender Sätze — vgl. S. xxx mit S. 5 — nicht vermieden wird. Damit ist zwar für die deutliche Auffassung der Meinung des Hrn. Verf. hinreichend gesorgt, nicht aber für neue, oder auch nur präcise Bestimmungen des Gegenstandes

selbst: denn abgesehen von der Ueberflüssigkeit eines Verfahrens, welches erst von dem zu behandelnden Objekte die allgemeinen Vorstellungen abstrahirt, welche sofort als apriorische Regeln seiner Bearbeitung gelten sollen, so wird gerade das die ganze Entwicklung des Protestantismus Belebende, nämlich der innere Widerspruch zwischen der freien, geistigen Subjektivität und der objektiv gegebenen Glaubensregel verkannt, verdeckt, oder durch Machtsprüche, die doch nur halbe Maassregeln sind, zu beseitigen gesucht. Das Princip der Reformation soll zwar nicht schlechthin an seine erste faktische Erscheinung gebunden sein, »man kann ein Recht in Anspruch nehmen, beides bis zu einem gewissen Grade auseinanderzuhalten und dem Princip eine grössere Ausdehnung zuzuerkennen, als ihm in seiner ursprünglichen Verwirklichung zu Theil wurde; allein der Protestantismus als Princip darf doch nie so gefasst werden, dass er mit dem Protestantismus als Faktum in unauflöslichen Widerspruch tritt, dass der philosophische Protestantismus den historischen aufhebt.« Durch die ganze Gestalt der jetzigen Theologie ist klar, dass vielmehr gerade dieses nur bis zu einem gewissen Grade Loslassen den Widerspruch zu einem unauflöslichen macht, wogegen die freie Wissenschaft ihn wirklich löst, ohne doch den historischen Protestantismus in seinem Rechte, das sie ihm, wie jeder geschichtlichen Erscheinung, vindicirt, zu kränken. Diese ganze Controverse läuft bei dem Hrn. Verf. selber auf das, was sie ist, auf einen blossen Wortstreit hinaus, indem er seinen unter mancherlei keineswegs treffenden Bezeichnungen aufgeführten Gegnern zuletzt »wenigstens« die Führung des Namens: Protestanten verbieten, was aber jene, jedenfalls so unbestimmt, wie es ausgedrückt ist, ebenso für sich in Anspruch nehmen dürfen, das Festhalten an der »Substanz des Christenthums«, der von ihm vertretenen Richtung mit gleich offenbarer Verletzung des historischen Protestantismus zueignen will.

Seinen Stoff hat Hr. Dr. U. auf verschiedene, sich nicht gleichbleibende Weise eingetheilt. Nach S. xxv f. soll im ersten Bande vorzugsweise vom Bedürfnisse der Reformation mit Beziehung auf die herrschenden Verderbnisse gehandelt werden, —

dahin kommen Johann von Goch und Johann von Wesel nebst einigen Andern zu stehen, — im zweiten von den positiven Vorbereitungen und Ansätzen der Reformation — die Brüder vom gemeinsamen Leben, die nieder- und oberdeutschen Mystiker und Johann Wessel. S. 15 dagegen soll die positive Begründung überwiegen bei Goch, das Polemische bei Wesel, die meiste Gleichmässigkeit beider Elemente aber bei Wessel sich zeigen. Eine dritte Eintheilung wird ebdas. von dem Gesichtspunkte aus versucht, dass »in der Reformation eine lebendige Schrifttheologie im Gegensatze gegen die scholastische Periode sich geltend machte, indem hiezu im Allgemeinen ein zwiefacher Weg, der Weg der Schule und des Lebens führte; der erstere wurde angebahnt negativ durch die Bekämpfung und Verdrängung der Scholastik, positiv durch Erneuernng des Studinms der alten Sprachen und Literatur, und durch die Herstellung eines nicht auf der Kirchen- und Schultradition, sondern auf dem reineren Grunde der Schrift ruhenden theologischen Denkens; der andere wurde angebahnt durch die reinere praktische Mystik, nnd überhaupt durch die von einem lebendigen Schriftgebrauch ausgehenden religiösen Anregungen unter allen Ständen, besonders auch unter dem Volke. So können wir die Vorgänger der Reformation eintheilen in popnlär anregende und belebende, — praktisch mystische, — gelehrt philologische — und eigentlich theologische.« Bei dieser Eintheilung fällt nach dem obigen logischen Schematismus des Hrn. Verf. auf, dass die negative Bekämpfung der Scholastik nicht besonders vertreten ist, sondern, der Sache nach allerdings richtig, den Philologen und Schrifttheologen anheimfällt; sind aber diese von jenen offenbar so unterschieden, dass den Philologen auch eine aussertheologische, mittelbare Bedeutung für die Herbeiführung der Reformation zugeschrieben wird, warum ist dann nicht anch der Politiker, der Staats- und Kirchenrechtslehrer gedacht, von denen doch später Gregor von Heimburg ziemlich ausführlich geschildert ist? Man braucht wahrlich nicht zu den »Begriffseeligen« S. xxix zu gehören, um hier »die Entwicklung des Begriffs durch seine Momente zu vermissen«; wenn hiemit, um anch nur das von dem Hrn. Vf. gelieferte Material vollständig

unterzubringen, ein Versuch gemacht werden sollte, so waren die ethischen (popnlär-sittlichen und politischen), die religiösen (praktischen und theoretischen) und die allgemein wissenschaftlichen (philologischen nnd philosophischen) Momente zu unterscheiden, und hienach die Leistungen der betreffenden Individnen zn verzeichnen; wollte aber die biographische Behandlung beibehalten werden, so war wohl entweder die chronologische oder die geographische Eintheilung zu wählen.

Mit diesem Schwanken des literarischen Charakters des Buchs hängt zusammen, dass gar viel Material in dasselbe aufgenommen wnrde, welches nur in eine allgemeine Schilderung der mittelalterlichen Zustände passte, in Biographieen aher nur kurz angedeutet werden durfte. Hieher gehören unter Anderem die weitläufigen Erörterungen der Corruption, in die das mittelalterliche Kirchenthum allmählich gerathen war, an gar vielen Stellen besonders des ersten Bandes, der überhaupt in seinem schriftstellerischen Werthe dem zweiten nachsteht. Es sind über diesen Punkt die alten, längstbekannten Klagen protestantischer Theologen erneuert, gegen welche freilich die unbefangenere, objektive Geschichtsanschauung, welche der Hr. Verf. von der neuern Wissenschaft überkommen hat, denselhen zu allerlei Zugeständnissen des Billigkeit hewegt, ohne dass jedoch Beides in eine feste Gerechtigkeit des Urtheils sich vereinigte. S. 9 z. B. »war es für die germanischen Nationen in ihrem noch roheren Zustande ein Bedürfniss, durch die Hierarchie erzogen, durch ein Gesetz gezügelt, durch einen sinnlich reichen Cultns erregt, nnd mit der Ahnung himmlischer Geheimnisse erfüllt zu werden«, und dass »die frühere Lehrentwicklung unter einem relativen Einfluss besonders der heidnischen Bildung, die Gestaltung des Cultus nnd der Verfassung unter Assimilation besonders der jüdischen Gemeinschaftsformen entstand«, wird S. 8 ein »naturgemässer Process« genannt. Aher »unverwerflich« soll dieser nur solange gewesen sein, als »Analoges in die Gestaltung der christlichen Gemeinschaft in allen ihren Beziehungen aufgenommen wurde«, allein »es drang Fremdartiges ein« u. s. w.; kurz, man ist wieder nicht zufrieden, und möchte jenen Process da oder dort alteriren, ohwohl er damit

gerade aufhörte, ein »naturgemässer«, d. h. ein in sich selbst mit immanenter Nothwendigkeit verlaufender zu sein. Reiner gehalten von diesem subjektiven Missbehagen, in ihrer übermässigen Ausdehnung aber durch den nächsten Zweck des Buches nicht gerechtfertigt ist die Schilderung der Hierarchie S. 179 bis 212; was hier namentlich S. 189 von dem Papal- (richtiger Curial-) System im Gegensatze zu dem repräsentativen, das die Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts vertraten, gesagt ist, wird am Schlusse des Ganzen (Bd. II. S. 686—707) noch einmal in ausführlicher Darstellung vorgetragen. Den eigentlichen Nerv des Papstthums aber, das, was dasselbe gross gemacht, was es noch über jene Concilien hat triumphiren lassen, während es bald nach diesem Siege der lutherischen Reformation unterlag, finden wir auch hier nicht wahrhaft getroffen. Denn was von seinen traditionellen Grundlagen, von der Dankbarkeit der deutschen Völker für das von Rom empfangene Christenthum, von dem Verhältniss des römischen Stuhls zu der karolingischen Familie, dem Einfluss der Isidor'schen Dekretalen u. s. w. gesagt ist, trifft nur die äussere Erscheinung und Vermittlung, nicht die Seele dieser weltgeschichtlichen Macht; selbst die S. 185 behauptete pädagogische Nothwendigkeit, dass »wenn das Christenthum für die rohen Völker wieder zum Gesetz werden sollte, um sie allmählich für die Freiheit des Evangeliums heranzubilden, ein kräftiger, göttlich autorisirter Bewahrer des Gesetzes an der Spitze stehen musste«, ist theils von blos äusserlicher Zweckmässigkeit nicht verschieden, theils in ihrem Hauptwendepunkt zur Freiheit hin nicht entwickelt. Der Primat der römischen Bischöfe beginnt bekanntlich schon mit ihrem energischen und vielfach erfolgreichen Eingreifen in jene Verhandlungen der ersten Periode, da an der Trinitätslehre und Christologie die Kirche zum Bewusstsein der Absolutheit ihres Inhalts sich emporarbeitete, freilich diesen Inhalt vorerst nur in der Person ihres Stifters anschaute, aber indem sie für seine, von ihr erkannte Ehre geeifert und sie gegen innere und äussere Feinde siegreich festgestellt hatte, sich zugleich als seine Stellvertreterin auf Erden fühlen lernte (*placuit spiritui s. et nobis*). Oder indem in der Person Christi die Erlösung nur erst als die

an sich vollbrachte, in Bezug auf die Menschheit nur erst mögliche gewusst wurde, so ward sie nun, je kräftiger die Kirche intensiv und extensiv sich gestaltete, auch als die wirkliche, subjektiv vollzogene erkannt. Das volle Selbstbewusstsein davon aber eignete sich der Natur der Sache nach immer nur für die geistig stärksten und entschiedensten Individuen; ja nachdem die erste, schöpferische Periode der Kirche im Morgenland vorüber war, und mit der Assimilation und Verarbeitung des von hier aus Gegebenen die zweite, abendländische eintrat, so musste jenes gleichwohl dem Christenthum unverlierbare Selbstbewusstsein ein immer concentrirteres und ausschliesslicheres werden, bis es im Papstthum als reine monarchische Einzelnheit ebensosehr an das Amt, als an persönliche Eigenschaften gebunden hervortrat. Der Papst ist als Statthalter Christi auf Erden gleicherweise das vor allen Andern bevorzugte Organ der fortgehenden, als nur der Diener der bereits geschehenen und blos zu bewahrenden Offenbarung Gottes an die Menschen; zugleich wird das Exceptionelle seiner Stellung wieder dadurch gemildert und zu einer allgemeinen Berechtigung gemacht, dass sie eine in den Personen wechselnde ist und Allen, die der Geist Gottes dazu tüchtig macht, offen steht. Das ist das geistige Band, an dem die abendländischen Völker dem Papstthum ursprünglich entgegengeführt und so lange in der Treue gegen dasselbe erhalten wurden, — das in ihm für den Glauben realisirte Christenthum, die unmittelbare, objektive Anschauung des unendlichen Werthes der freien, geistigen Persönlichkeit, während Christus selber immer mehr in das abstrakte Element übermenschlicher Idealität erhoben ward, was der Hr. Vf. S. 9 zwar gelegentlich angedeutet, S. 179 f. aber weiter anszuführen unterlassen hat. Mit seiner gesetzlichen Autorität reichte das Papstthum naturgemäss nur so weit aus, als dieselbe mit dem geistigen Bedürfniss in sittlichem Bunde war, und über alle politische Gewalt ward es nur desswegen emporgetragen, weil es in Wahrheit eine höhere, die religiöse, Freiheit vertrat. So zwingt es bekanntlich auch protestantischen Geschichtschreibern, mit so viel Vorurtheil ein solcher auch von Hause aus gegen dasselbe erfüllt sein mag, unwillkürliche Achtung ab, so dass

gewöhnlich (vgl. S. 185 f.) sein Verfall nur von dem Missbrauch seiner Macht zn weltlichen Zwecken abgeleitet nnd mit allerlei Bedauern erzählt wird. Hiernach wäre es zu keiner Reformation gekommen, wenn die Hierarchie fort und fort in sittlicher Hoheit und Integrität sich erhalten oder znr rechten Zeit wieder dahin eingelenkt hätte, — die katholisch-Leo'sche Ansicht, die es den Protestanten in's Gewissen schiebt, dass sie um unwesentlicher Mängel willen die schöne Einheit der Kirche zerrissen, während durch brüderliches Sichherbeilassen und anerkennende Neubelebung der grossen Ordnungen der Kirche der Schaden Joseph's leicht hätte mögen geheilt werden. Vielmehr, wenn man einmal von solchen unhistorischen Möglichkeiten reden will, hätte gerade durch reinere sittliche Wirksamkeit die Hierarchie nur um so früher ihre Aufgabe, die geistige Befreiung der Völker, gelöst und sich dadnrch entbehrlich gemacht; ihre Demoralisirung aber ist nicht, wie wiederum bisweilen mit schlimmer Verkennung der Natur und des Werthes der Moralität die Sache dargestellt wird, eine Folge unmittelbarer Ansteckung durch ihre reichen weltlichen Mittel, sondern des von der grossen gemeinsamen That der christlichen Völker, den Kreuzzügen, an immer mehr sich ihr aufdringenden Bewusstseins, mit ihrer Sendung am Ziele zu sein, indem jetzt das christliche Selbstbewusstsein von der ausschliesslichen Einzelnheit an die Allgemeinheit der Kirche übergegangen war. Noch aber siegte jene über die Concilien des fünfzehnten Jahrhunderts nicht blos durch die Macht der Gewohnheit oder die Kunst und Geschicklichkeit eines Aeneas Sylvius, sondern weil sie gegenüber von der in diesen sich hervorthuenden geistlichen Aristokratie nnd der von ihr geübten Glaubenstyrannei in der That das höhere Princip vertrat; in dem, wenn auch einzigen und exclusiven, Papst sah man den allgemeinen Begriff unmittelbarer Beziehung auf Gott verwirklicht, während in den Concilien eine znfällige Majorität mit neuem Gesetzeszwang die Gewissen zu bevormunden drohte; man liess lieber eine bereits unmächtig gewordene Form der Unfreiheit sich restauriren, um sie vollends gründlich sich ausleben zu lassen, als dass man eine neue mit frischen Kräften an ihre Stelle gesetzt hätte; die Demo-

kratie hat sich jederzeit besser mit dem monarchischen Absolutismus, als mit der Aristokratie vertragen.

Der Erste von den vorreformatorischen Männern, welche der Hr. Verf. uns vorführt, ist Johann Pupper von Goch, einem Städtchen im Clevischen, geboren zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts, gestorben im J. 1475 als Rektor oder Beichtvater des von ihm für Augustiner Kanonissinnen gegründeten Priorats Thabor in Mecheln. Dieser Mann ist allerdings in der bisherigen Kirchengeschichte nicht so namhaft gemacht worden, als er es wohl verdiente, die Berichte über ihn sind meist nur im Allgemeinen gehalten, oder, wenn sie auf Speciellès sich einlassen, unvollständig, so dass dem Hrn. Vf. das Verdienst gebührt, zuerst ein genaues Bild von ihm entworfen zu haben. Allein von einem wirklich bedeutenden Auftreten desselben weiss auch er nichts zu erzählen, sondern bescheidet sich, ihm ein stilles Wirken im vertrauten Kreise, wiewohl auch nur muthmaasslich, zu vindiciren; Goch's Hauptschriften wurden erst lange nach seinem Tode a. 1520 und 1521 durch Cornelius Grapheus herausgegeben, also zu einer Zeit, wo die Reformation bereits im Gange war und man zwar vielfach sich bemühte, ihr durch Verweisung auf frühere *testes veritatis* historisches Ansehen zu geben, im Grunde aber durchaus kraft des eigenen, neuen Geistes handelte: Luther kennt sie nicht, und kamen sie später auch auf den tridentiner Index, so ist ihnen damit nicht einmal eine ausgezeichnete Wirksamkeit seit ihrer Herausgabe, geschweige im Manuscript bewiesen. Unbequem ist das von dem Hrn. Vf. hier, wie anderwärts, befolgte Verfahren, die literarhistorischen Nachweisungen über die Schriften der von ihm geschilderten Personen erst der ausführlichen Darlegung ihrer Lehren nachzuschicken, da doch jeder Leser wünschen muss, diese Bekanntschaft schon vorher zu machen. Von Grapheus, dem Herausgeber der Goch'schen Schriften, ist S. 151—158 und S. 170—174 hinreichend gehandelt; dennoch wird in einer eigenen Beilage S. 447—474 Alles wieder aufgetischt, was immer über diesen Mann zu finden war, der nicht einmal zu den interessanten und geisteskräftigen gehört, denn nachdem er wegen jener Herausgabe in den Kerker der Inqui-

sition gerathen, aus dem ihn nur ein völliger Widerruf befreite, war er für die Reformation nicht mehr thätig, sondern hielt sich als eine Art Zeit- und Gelegenheitsdichter in derselben vorsichtigen Entfernung von ihr, wie sein Freund Erasmus. Die langen Auszüge aus seinem eben nicht erhabenen, sondern wider besseres Wissen schmeichlerischen Bittschreiben aus dem Gefängniss, desgleichen die Verse aus dem neuerdings so oft wieder abgedruckten luther'schen Lied auf den Tod der beiden jungen Augustiner, Heinrich Voes und Johann Esch, und S. 470 die Erklärung von *Panagra*, das durch den ausdrücklichen Gegensatz zu *Podagra* sogar einem des Griechischen unkundigen Leser deutlich genug sein dürfte, gehören einer schriftstellerischen Freigebigkeit an, die man gerne etwas eingeschränkter sehen würde. Gaben dieser Art sind ferner in der Schilderung Goch's die Notizen über die politische und Kirchen-Geschichte Mecheln's S. 24—28, wegen welcher ganz einfach auf die citirte Schrift van Gestel's verwiesen werden konnte, sodann Mancherlei in dem Abschnitt über »Goch's theologischen Standpunkt im Allgemeinen« S. 31—56, da die hier aufgestellten kirchen- und dogmengeschichtlichen Raisonnements ihrem wesentlichen Inhalte nach theils schon in der Einleitung vorkamen, theils nichts enthalten, was nicht in jedem die mittelalterliche Theologie betreffenden Werke zu lesen stände. Grösseren Dank würde ohne Zweifel der Hr. Vf. bei manchen Lesern sich verdient haben, wenn er seine Auszüge aus den Schriften Goch's und der andern von ihm geschilderten Männer häufiger in der Ursprache mittheilte, da zwar seine Uebersetzungen sehr gefällig und nett, mitunter aber auch fast zu sehr herausgeputzt sich ausnehmen, in Schriften dieser Art aber das Beibringen der Belegstellen im Originaltexte, zumal wenn dessen Verständniss keinen Schwierigkeiten unterliegt, längst zur wohlbegründeten Sitte geworden ist. Goch's Bedeutung selbst wird theils zu hoch, theils zu unbestimmt angeschlagen, wenn nach der Ueberschrift S. 17 in ihm »das Bedürfniss der Reformation in Beziehung auf den herrschenden Gesammtgeist der Kirche« sich darstellen und er dadurch von seinen Nebenmännern sich unterscheiden soll: denn wie mancherlei bessernde Gedanken sich

bei ihm auch finden, gerade zum principiellen Bewusstsein des Unchristlichen in dem katholischen Kirchenwesen und des Bedürfnisses einer völligen Umgestaltung desselben ist er nicht vorgedrungen, sondern hat innerhalb des Bestehenden seine Verbesserungen anzubringen versucht, wogegen Mehrere der Andern ungleich weiter gegangen sind. Diess ergiebt sich z. B. bei seiner Lehre von der heil. Schrift, die er zwar im Gegensatze zu dem scholastischen Philosophismus unbedingt als alleinige und höchste Quelle der Wahrheit preist, nicht nur aber den bekannten vierfachen Sinn derselben statuirt, sondern auch den noch so deutlichen buchstäblichen, wenn derselbe der Entscheidung der Kirche offenbar widerstreite, der letztern unterworfen wissen will. Damit hängt zusammen, dass er zwar die geistliche Machtvollkommenheit jedes Priesters der der Bischöfe gleichsetzt, die bevorzugte Stellnng des Klerus aber gegenüber von der Gemeinde ganz in katholischer Weise festhält und an der Alles überwiegenden Autorität des Papstes nicht im Mindesten zweifelt. Dringt er darum auch gegen die manchfaltigen Ausartungen und Aeusserlichkeiten der Religiosität seiner Zeit auf deren lebendige Erneuerung und Bethätigung im Innern des Menschen, so ist das nichts eigentlich Antikatholisches oder Protestantisches, wenn schon in Bezug auf die damaligen Zustände etwas Reformatorisches, man müsste denn nur jede Unzufriedenheit mit dem herrschenden Kirchenwesen und jede Tendenz, demselben aufzuhelfen, ohne Weiteres Protestantismus nennen und der katholischen Kirche die Fähigkeit, aus Verderbnissen, wie die damaligen waren, sich innerhalb der Schranken ihres Princips zu regeneriren, absprechen wollen, was doch die historische Gerechtigkeit allzusehr verletzen hiesse. Denn wenn auch das Aufkommen des Protestantismus unleugbar wesentlich dazu beigetragen hat, die katholische Kirche selbst in vielen Stücken zu reformiren, so hat sie dieses keineswegs von protestantischen Grundsätzen aus, vielmehr im ausgesprochenen Gegensatze zu diesen, ihres besondern Geistes von Neuem inne geworden, unternommen; viele der Männer, die auf die Beseitigung der Verderbnisse auf das Eifrigste hinarbeiteten, weigerten sich durchaus, auf die protestantische Seite herüberzutreten,

und ganz ähnlich würden wohl auch manche der sog. Vorläufer, wenn sie Luther's Auftreten und Wirken noch hätten erleben können, wenigstens von der Stufe des religiösen Bewusstseins aus, auf der sie uns nun erscheinen, sich erklärt haben. Goch ist durchaus Semipelagianer, was der Hr. Vf., geblendet von dessen Opposition gegen den reinen Pelagianismus, nicht einmal bemerkt zu haben scheint; sonst könnte er nicht so, wie er S. 106 f. thut, von einem Gegensatze zwischen Goch und Thomas von Aquino reden, da doch gerade in den hieher gehörigen Hauptlehren zwischen Beiden die vollkommenste Uebereinstimmung stattfindet. Denn weit entfernt von rein augustinischer Denkart nennt Goch die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen auch nur ein *donum superadditum*, nach dessen Verlust die sittliche Freiheit zwar verwundet, aber nicht vernichtet worden, sondern nur ein *languor naturae* eingetreten sei, der, durch den leiblichen Organismus fortgepflanzt, die jedesmal neugeschaffene Seele ergreife und nur durch die Hülfe der göttlichen Gnade überwunden werden könne, — bekanntlich lauter thomistische Sätze und durchaus keine solche, die »dem herrschenden Gesammtgeiste der Kirche« widersprechen. Bekämpft aber Goch die Lehre des Thomas von den Mönchsgelübden als besonders verdienstlichen Werken, so thut er diess, wenn er darin rein pelagianischen Irrthum findet, offenbar missverständlich, indem auch Thomas die Erregung des Willens zum Geloben und die Beharrlichkeit in der Haltung des Gelübdes ganz von der göttlichen Gnade herleitet, und so viel Recht er auch hat, wenn er die freie Liebe Gottes einer solchen, die sich durch ein Gelübde binden zu müssen meint, vorzieht, so verwirft er dergleichen Stützen der Schwachheit doch keineswegs, und erklärt die hohe Meinung der Kirche von dem Mönchswesen nur für einen Irrthum des Verstandes, nicht der Liebe, d. h. er verlangt nur eine andere Motivirung für die an sich ganz unverwerfliche Sache. Zeugnisses genug, wie uns dünkt, ohne dass wir Weiteres dafür anzuführen nöthig hätten, um unsern Goch als Vorläufer nicht der luther'schen, sondern höchstens der Reformation, welche die katholische Kirche vom sechszehnten Jahrhundert an in sich selber vornahm, erscheinen zu

lassen: Referent würde ihn in die Nähe der Brüder vom gemeinsamen Leben gestellt baben, deren Haus in Harderwyk ja auch nach S. 24 einen Job. von Goch, wahrscheinlich den unsrigen, zum Mitvorstand gehabt haben soll, so dass dann sein Priorat Thabor nur ein weiblicher Ableger jener Verbindung gewesen wäre.

Die zweite seiner Biographieen, die von Johann von Wesel, leitet der Hr. Vf. erstlich mit der schon oben berührten Darstellung des Emporkommens und des Verfalls des Papstthums und seines Klerus ein S. 179 — 205, woran er Notizen über das meist ironische Volksurtheil über diese Zustände (Sebastian Brant) S. 205—212, über die staatsrechtlich nationale Opposition, als deren Repräsentant Gregor von Heimburg auftritt — S. 229, und über die kirchlichen Hoffnungen auf Reformation knüpft, welche er durch den Karthäusermönch Jakob von Jüterbock aussprechen lässt S. 239. Auch diese Partie leidet unter dem Zuviel und Zuwenig, indem gegenüber von der in der Allgemeinheit ihrer Macht geschilderten Hierarchie die Opposition zu unbedeutend auftritt, wenn aber nur diese einzelnen Sprecher derselben aufgeführt werden wollten, auch auf der ohnehin schon genugsam bekannten Gegenseite die entsprechende formelle Verkürzung angebracht werden musste. Gregor von Heimburg ist eine tüchtige Gestalt, die, wenn auch zum Oeftern schon gezeichnet, ihre erneuerte Vorstellung wohl verdiente, Jakob von Jüterbock dagegen mehr nur eine untergeordnete psychologische Merkwürdigkeit, da er an der Möglichkeit einer Reformation verzweifelt und den Antichrist vor der Thüre glaubt. Eine zweite Einleitung zu der Biographie Wesel's giebt der Hr. Vf., weil jener in Erfurt studirte und lehrte, in der Geschichte dieser Universität und mancherlei Muthmassungen, wie derselbe durch bereits dort wirksame Einflüsse auf seine reformatorischen Gedanken gebracht werden konnte S. 241 — 254, Muthmassungen jedoch, die zu keinem sichern Resultate führen und darum auch gleich jener Universitätsgeschichte nicht so weit ausgesponnen zu werden brauchten. Dasselbe gilt von der ausführlichen Erörterung des Ablasswesens S. 259 — 277, zu welcher der Widerspruch, mit dem Wesel

dagegen auftrat, die Veranlassung gab; auch hier genügte eine kurze Erinnerung an das bereits Bekannte oder sonst leicht zu Erhebende; was aus Jakob's von Jüterbock Traktat über den Ablass angeführt wird S. 278 f., ist höchst timid und unbedeutend gehalten, so dass dieser kaum für einen Vorgänger Wesel's gelten kann. Denn des Letzteren Polemik wider den Ablass, wie sie nun S. 287—307 wiedergegeben wird, ist so klar, scharf und treffend, sie dringt mit so gesunden, mannhaften Gründen in die ganze Sophisterei dieser Lehre ein und wirft sie auseinander, dass man den durchaus originalen Geist, der sie handhabte, nicht verkennen kann und der Behauptung unbedingt zustimmen muss, dass Wesel hier den 25 Thesen Luther's bereits weit vorangeschritten sich zeige. Wenn doch nur der Hr. Vf. das Bild dieses kräftigen, freien Mannes mit den unnützen Arabesken verschont hätte, womit er es in Einem fort verbrämt; so aber müssen wir bei seiner Versetzung als Prediger nach Mainz und Worms wieder eine lange Beschreibung der damaligen Zustände am Rhein, Nomenklaturen von Theologen, die dort wirkten, aber der verdienten Vergessenheit nicht mehr brauchten entrissen zu werden, S. 308 — 319 mitnehmen, ehe wir zur Schilderung von Wesel's dortiger Wirksamkeit kommen. Diese aber zeigt sich als eine gut protestantische nicht blos in dem formellen Festhalten an der alleinigen Autorität der h. Schrift, sondern namentlich in der Art, wie Wesel deren Inhalt in sein innerstes Selbstbewusstsein aufgenommen hat und frei aus demselben wieder erzeugt. Er behauptet überall die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, »wen Gott durch seine Gnade retten will, der wird gerettet, und wenn alle Priester ihn verdammen und bannen wollten, wen aber Gott verdammen will, der wird es, und wenn der Papst sammt allen Priestern ihn seelig spräche; — weil den Gerechten das Gesetz nicht gegeben ist, sondern den Ungerechten und Unglaubigen, so hat Jeder über das Gesetz hinaus seinen Lenker in dem heiligen Geiste; — wenn man zwischen der Möglichkeit, dem Nächsten Anstoss zu geben oder die Wahrheit zu verletzen, zu wählen hat, so ist es besser, dass der Nächste Gefahr laufe, da hier Ersatz denkbar ist, als dass

die Wahrheit Noth leide, was gottlos ist; — wenn dir die evangelische und christliche Frömmigkeit zu lehren vorgeschrieben ist, dann lasse du dich nicht erschrecken und erschüttern durch päpstliche Blitze, Verwünschungen und Verdammungen, die aus den Bullen — sie sind Papier und Blei — nur einen kalten Strahl senden: denn der Excommunicirende selbst war vorher schon von dem göttlichen Richter excommunicirt, ein Solcher aber, der selbst verflucht ist, kann nicht excommuniciren«. So verwirft Wesel auch das Prädikat: heilig an dem Begriff der katholischen Kirche, bezweifelt die Transsubstantiation, unter Anderem auch die Annagelung der Füsse Jesu am Kreuze; »die nach Rom wallfahren, das sind Thoren, denn sie könnten hier zu Lande finden und erhalten, was sie in der Fremde suchen; — das geweihte Oel ist nicht besser, als das, welches ihr zu Hause in euren Kuchen esset; — wenn der heil. Petrus das Fasten eingesetzt hätte, so hätte er es wohl gethan, um seine Fische besser zu verkaufen; — als dick (so viel) den Menschen hungert, mag er essen, und du magst am Karfreitag einen guten Kapaunen essen«. Der Hr. Vf. nennt diess »beissende und aufreizende Scherze, die wir, auch wenn wir dem derberen Geiste der Zeit etwas zu gute halten, doch bei einem sonst so ernsten Manne zu stark finden müssen«: weiss er denn nicht, dass der Humor nur die Kehrseite des Ernstes und so gut, wie dieser, ein Organ geistiger Freiheit ist? Noch stärkere Erklärungen Wesel's gegen die gesammte Hierarchie werden uns — nach einem neuen, obschon interessanten, doch an diesem Platze wiederum nur störenden Einschiebsel, den Bischof von Worms, Matthäus von Cracow, und seine Opposition gegen die päpstliche Simonie aus dem Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts betreffend S. 336—354 — aus Wesel's Buch de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum mitgetheilt — S. 366, und sodann der merkwürdige Ketzerprocess, der gegen W. wahrscheinlich auf Anstiften seines Bischofs, Reinhard von Sickingen, von seinem höheren Vorgesetzten, dem Erzbischof von Mainz, Diether von Isenburg, einem sonst besser bekannten Manne, angeordnet wurde, mit hier durchaus lobenswerther Ausführlichkeit unter Benützung eines noch unge-

druckten, auf der Bonner Universitätsbibliothek befindlichen Berichts darüber erzählt — S. 405. Wesel, schon von Alter und Krankheit gebeugt, blieb zwar in dem Verhöre, das 3 Heidelberger und 3 Kölner Theologen, unter ihnen der durch seinen »Hexenhammer« bekannte M. Jakob Sprenger, mit ihm anstellten, seinen früheren Behauptungen grösstentheils treu, liess sich aber doch zuletzt zu einem in den Ausdrücken ziemlich unbestimmten Widerruf bewegen, wurde indessen dadurch nicht frei, sondern zur Verbrennung seiner Schriften und lebenslänglichem Gefängniss verurtheilt, in welchem er nach 2 Jahren a. 1481 starb. Mit Recht tadelt der Hr. Vf. diesen Widerruf, und hätte auch, was er als Entschuldigung für denselben anführt, besser als blosse psychologische Motivirung bezeichnet; warum hat er denn aber nicht auch ein Wort wider das gegen Wesel beobachtete Verfahren? denn dass dasselbe sich selber richte, ist zwar ohne Zweifel seine völlige Meinung, deren ausdrückliche Kundgebung aber durfte zum Mindesten von seiner sonstigen Sprechlust erwartet werden. Luther, welcher sofort S. 405 f. unter den Zeugen für und wider Wesel angeführt wird, ist über diesen Punkt natürlich so freimüthig, wie sonst, dagegen Wessel's Urtheil S. 408 so kühl und besonnen, wie nur immer die Furcht, von einem ähnlichen Schicksal getroffen zu werden, die ursprüngliche Liebe und Bewunderung zu dämpfen im Stande war. Nach der Aufzählung von Wesel's Schriften schliesst der erste Band mit 2 Beilagen, deren erste einen gewissen Hans Böheim von Niklashausen, einen Vorläufer des Bauernkriegs, aus dessen Geschichte sich abermals ergiebt, dass die Reformation nicht als solche jenen Krieg entzündete, die andere den oben genannten Cornelius Grapheus behandelt.

Im zweiten Bande, über den wir uns, um nicht diese Anzeige allzusehr anzuschwellen, etwas kürzer fassen wollen, bahnt sich der Hr. Vf. nach einer Einleitung, in der die allgemeine Gruppirung wieder an dem Fehler leidet, dass wesentliche historische Erscheinungen nicht mitaufgenommen sind, durch die Beguinen und Begharden S. 11—18, Meister Eckart S. 18—35 und Ruysbroek S. 35—54 (hier sollte es S. 37 St. Gudula-Kirche statt St. Gudila-K. heissen) den Weg zu

Gerhard Groot und den Brüdern vom gemeinsamen Leben. Ueber die Erstgenannten ist vornehmlich Mosheim »de Beghardis et Beguinabus 1790«, bei Eckart die Abhandlung von Prof. Schmidt Stud. u. Kr. 1839. 3. Heft [die Schrift von Martensen erschien erst nach der vorliegenden [1]], bei Ruysbroek Engelhardt's: »Hugo von St. Victor und Ruysbroek«, bei Gerhard Groot und den Brüdern vom gemeinsamen Leben die Biographie des Ersteren und mehrerer Brüder durch Thomas von Kempen, sowie Delprat: »über das Leben und die Verdienste des G. Groote«, und dessen Abhandlung »über die Brüderschaft vom gem. Leben«, übersetzt von Mohnike 1840, endlich die Abhandlung der beiden Clarisse »over den Geest en de Denkwijze van Geert Groot« in dem kirchenhistorischen Archiv von Kist und Royaards in der Art benützt, dass des thatsächlich und charakteristisch Neuen nicht viel hinzugethan, mehr dagegen auf das sog. Reformatorische in allen diesen Erscheinungen Rücksicht genommen worden ist. Zwar das Spekulative in der Lehre der spätern Begharden, in Eckart und zum Theil in Ruysbroek soll wegen seiner Ausartung in's Pantheistische und Nihilistische nicht dafür gelten, denn die Reformation, gegen die Philosophie überhaupt polemisch sich verhaltend, ruhe durchaus auf den Grundlagen eines praktisch-theistischen Glaubens, sondern nur weil ein ähnlicher Associationstrieb und eine ähnliche Richtung auf die Innerlichkeit der Religion, wie in den Brüdern des gemeinsamen Lebens und den »bessern« Mystikern, in ihnen ursprünglich vorhanden gewesen, sollen auch jene hier berücksichtigt sein. Aber dann gebührte ihnen wenigstens der ziemlich bedeutende Raum nicht, der ihnen zugestanden wurde, oder das Mönchswesen und die mittelalterliche Mystik überhaupt (die Victoriner) hatten ähnliche Ansprüche; Eckart aber gehörte gar nicht an den Platz, an welchen er gestellt ist, sondern durchaus zu den deutschen Mystikern, unter welchen Suso und Tauler seine Schüler waren, was auch eine äusserlich beque-

---

1) Auch Ref. hat sie leider erst nach Abfassung vorstehender Recension durch den Bericht im ersten Heft des zweiten Jahrgangs unserer Zeitschrift kennen gelernt.

mere Anordnung zur Folge gehabt hätte. Den Brüdern vom gemeinsamen Leben aber können wir reformatorisches Verdienst nur in dem Maasse zugestehen, wie wir es oben bei Joh. von Goch angegeben haben; G. Groot z. B. stellt die Lebensbeschreibungen und Aussprüche der Väter an Wichtigkeit für das Studium den Briefen Pauli und der Apostelgeschichte voran, »überall bewährte er den strengsten kirchlichen Sinn, er besuchte täglich die Messe, er unterzog sich den Fasten und andern kirchlichen Uebungen, er gieng in der Ascese noch über das gewöhnliche Maass hinaus, er war ein eifriger Verehrer des Priesterthums« u. s. w. S. 81 f. Auch das Predigen in der Landessprache, das er anfänglich betrieb, scheint von ihm, nachdem er seine Stiftung begründet, aufgegeben worden zu sein und ist von den Priestern und Klerikern der Bruderhäuser wenigstens nicht durchgängig und urkundlich erwiesen, das Abschreiben von Büchern, worin die Brüder sehr fleissig waren, bezog sich hauptsächlich nur auf lateinische Schriften in der Art, wie auch die Benediktiner und Andere es geübt hatten, in ihren Schulen, in welchen sie allerdings für den Volksunterricht viel thaten [1]), wurde doch hauptsächlich die lateinische Sprache gelehrt, in derselben verfasste Gerhard Zerbolt seine Abhandlung de libris teutonicalibus, worin er es nicht für heilsam hält, dass Laien solche Bücher der h. Schrift und heiliger Lehrer lesen, welche tiefe, schwierige und dunkle Lehre enthalten; kurz, wenn man die vielfach treffende Parallele gelten lässt, welche S. 194—201 zwischen den Brüdern und den Pietisten gezogen wird, so ist nur, was vom Pietismus gesagt ist, dass er »mehr Bedeutung als Reaktion, denn als neue Schöpfung« hatte und habe, auf sein katholisches Vorbild anzuwenden, und das Elogium: »die Brüderschaft des gem. Lebens war dagegen zukunftschwanger« u. s. f., zu streichen. Was hiebei namentlich noch »die Blüthe der praktischen Mystik der Brüder«, Thomas von Kempen,

1) Siehe Carl von Raumer: »Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit« Stuttg. 1843. 1. Abschn. und Fr. Cramer: »Gesch. der Erziehung und des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters«. Stralsund 1843.



betrifft, der S. 125—177 eine getreue und ausführliche Schilderung und in der Beilage S. 709—744 eine fast eben so lange Vertheidigung seiner Autorschaft in Ansehung des berühmten Büchleins de imitatione Christi gefunden hat, so hat der Hr. Vf. selbst S. 171 f. über ihn den Ausspruch gethan und bewiesen, dass Thomas streng katholisch gewesen und nichts von allem dem unmittelbar angetastet habe, was die Kirche sanktionirt hatte, und nur, weil er es ebensowenig unmittelbar vertheidigt, vielmehr sehr eifrig auf das Bibellesen und das Abschreiben der Bibel gedrungen, in der Schrift selbst das höchste Gewicht nicht auf Moses und irgend ein Gesetz, sondern auf Christus und sein Evangelium, auf Gnade, Busse, Glauben und Liebe legte u. s. w., darum aber auch gewiss soll er ein reformatorischer Mann sein. Er ist es, wie die Andern aus seiner Genossenschaft innerhalb der katholischen Kirche, die ihn auch fortwährend als einen der Ihrigen anerkannt und diess durch die aus ihrer Mitte zumeist hervorgegangenen zahlreichen Ausgaben seines Traktats beurkundet hat; wenn aber auch Protestanten bei dieser Vervielfältigung der *Imitatio* sich betheiligten, so geschah es theils um des allgemein Christlichen willen, was sie enthält, theils wohl auch aus Unkenntniss der eigenthümlich protestantischen Principien und ihrer Consequenzen.

Von diesen Niederländern geht der Hr. Vf. zu der »deutschen Mystik und ihren Verzweigungen bis zur Reformation« über, indem er eine dichterische in Suso, eine gemüthliche in Tauler, eine spekulative in der »deutschen Theologie« und eine praktische Mystik in Staupitz unterscheidet. Diese Bezeichnungen sind, wie S. 203 zugestanden wird, fliessend, indem Tauler und Suso ebensowohl spekulative, als die »deutsche Theologie« und Staupitz gemüthliche Elemente enthalten. Staupitz zumal zeigt zu wenig Eigenthümlichkeit und eingreifendes, praktisches Wesen, vielmehr insbesondere Luthern gegenüber einen so schwankenden, unentschiedenen Charakter, dass er am Füglichsten als Repräsentant der altersschwach gewordenen Mystik, sein Leben keineswegs als »heiterer Frühlingsmorgen« S. 276, sondern eber als düsterer, zur Ruhe und Abschliessung gegen die draussen drohenden Stürme einladender Herbstabend,

oder welch' anderes Bild man wählen möchte, bezeichnet werden konnte. Warum noch die Vergleichung zwischen ihm in seinem Verhältniss zu Luther und Gamaliel-Paulus so weit, als S. 277 f. geschieht, ausgeführt wurde, da dieselbe doch durchgängig als hinkend behandelt wird, sieht Ref. nicht ein; der einzige Punkt wirklicher Aehnlichkeit aber, das Gehenlassen solcher Erscheinungen, denen man nicht gewachsen ist, durfte nicht so sehr zu Gunsten Staupitzens alterirt werden. Sieht man aber eben in ihm, wie die Mystik, unfähig, eine neue Welt zu erzeugen, in sich selbst verendete, wie sie denn auch auf protestantischem Boden sich nicht mehr lebenskräftig zu verjüngen wusste, so konnte diess zur Veranlassung werden, ihr Wesen und namentlich das Unprotestantische an ihr bestimmter aufzufassen, als es in den Schlussbemerkungen über sie S. 278 bis 284 geschieht, wie auch eine präcisere Gliederung zwischen ihre verschiedenen Erscheinungen einzuführen. Denn damit, dass sie gegenüber der Objektivität und Aeusserlichkeit der kirchlichen Lehre und Praxis die freie Subjektivität und Innerlichkeit entfalte, sich ohne Vermittlung des Priesterthums mit Gott in Verbindung setze, im Cultus statt der blossen Handlung die Predigt voranstelle und durch den Gebrauch der Landessprachen das Recht der Nationalität geltend mache, ist theils im Einzelnen zuviel gesagt, theils der eigenthümliche Charakter der Mystik nicht angegeben. Für Thomas von Kempen z. B. ist die Freiheit und Innerlichkeit, die er erstrebt, noch ganz die mönchisch abstrakte, welche der wesenlosen, gottverlassenen Welt sich zu entringen strebt, um in der reinen Uebersinnlichkeit den gleichwohl sinnlichen Punkt, an den sie unmittelbar sich heften und entäussern möge, zu finden; er verschmäht Wissenschaft und Kunst, Besitz und Genuss, oder lässt sie höchstens, wiewohl ungerne, als selbstlose Mittel der Frömmigkeit dienen, seine Theorie ist Dualismus, seine Praxis Ascese, seine Menschenliebe hat als letzten Zweck nur den, den Nächsten in dasselbe Element der Transcendenz und Abstraktion, in welchem er sich ergeht, zu erheben. Hier ist eigentlicher Mysticismus, sofern es für diesen eben darum sich handelt, durch Vernichtung aller Endlichkeit im Bewusstsein die unmittelbare

und stetige Verbindung mit dem Absoluten zu erzielen, sich, wie es in der Sprache der Mystiker heisst, zu vergotten oder Christo gleich zu machen; die protestantische Freiheit aber, welche auf dem Glauben an die absolute Versöhnung Gottes und des Menschen oder doch auf dem Prädestinationsbegriffe ruhend, das Unendliche in dem Endlichen findet und zur Darstellung bringt, ist hier noch nicht vorhanden. Den Weg aber zu ihr bahnt — nicht die mystische Ascese, wohl aber die gerade von Thomas geringgeschätzte mystische Spekulation und Contemplation; mystisch, sofern auch sie noch dasselbe Ziel, wie jene, zu erringen strebt, Spekulation aber, sofern sie des Ganges, den sie von der Endlichkeit aus genommen, sich bewusst bleibt und in ihm die göttliche Führung, oder das, was für sie geworden, als an sich schon vorhanden erkennt. Diese Einsicht wird bei den spätern Begharden, den Fratricellen u. s. f. allerdings zum gemeinen Empirismus und Naturalismus, ohne dass sich jedoch das Moment der Wahrheit, das ihnen inwohnt, und die Nothwendigkeit dieses Anfangs verkennen liesse; von Eckart wird zwar das Wollen, als eine geringere Potenz, denn das Denken, angesehen und der »gefährliche« Satz ausgesprochen, dass der Mensch nur der innern Stimme zu folgen brauche, um den göttlichen Willen zu erfüllen, eben aber, indem das Denken solchergestalt die Freiheit des Willens im Allgemeinen vindicirt, dieser wieder unter die Zucht des Denkens genommen; Suso erkennt in den schlimmsten, judasähnlichen Menschen Gottes Mitwirker, durch die er (Suso) ausgewirkt werden sollte auf sein Bestes, nach ihm ist »Gott dem Geiste alle Dinge und alle Dinge sind ihm gleichsam Gott geworden: denn ihm antworten alle Dinge, wie sie in Gott sind, und bleibt doch ein jeglich Ding, was es ist in seiner natürlichen Wesenheit«; Tauler, durch einen Waldenserbruder (diess war der S. 224 genannte Laie) in der Strenge seiner Ascese gemildert, predigt, dass die Natur an sich, ohne die Sünde, nicht böse ist, sondern edel, wenn man ihr nur recht thut, und ebenso lehrt die »deutsche Theologie«, dass alle Dinge wesentlicher in Gott, denn in ihnen selbst, und darum auch, insofern sie sind, gut und gottgefällig sind, — lauter Sätze, welche, wenn auch hinterher wieder as-

cetisch verdunkelt, in der That schon dem protestantischen Selbstbewusstsein angehören, was der Hr. Vf. freudiger hätte hervorheben dürfen, statt sich die fortgesetzte Mühe zu geben, ihnen, wo möglich, jedes Stäubchen pantheistischer Farbe abzubürsten. Nur aber wenn solche Theorie auch in die entsprechende Praxis übergieng und von ihrem absoluten Standpunkte aus auch die übrigen Kräfte und Mächte des Lebens, die sich aus der bisherigen Unfreiheit emporarbeiteten, rechtfertigte und wiederum zu Stützen ihrer selber nahm, konnte sie zu wirklicher, geschichtlicher Bedeutung heranwachsen. Hier ist indessen das Verdienst der Mystik ein sehr ungleiches, einiges haben die Brüder vom gemeinsamen Leben durch ihre Thätigkeit im Volksunterricht, die jedoch erst in solchen Anstalten, die von den ihrigen sich trennten, recht fruchtbar wurde, anderes gebührt der deutschen Predigt Tauler's und seiner kühnen, auch den Bann nicht scheuenden Vertheidigung der weltlichen Obrigkeit, Suso's Wirksamkeit ist mehr ascetisch [1]), der Traktat »von den neun Felsen«, den der Hr. Vf. im Texte ihm oder seiner Schule zuschreibt, ist nicht von ihm, was zwar die Vorrede, gestützt auf die neuerliche Schmidt'sche Monographie über Tauler, selber zugesteht, bereits aber die Abhandlung desselben Gelehrten in Illgen's Zeitschrift f. hist. Theol. 1839. 2. Heft S. 61 f. erwiesen hatte.

In der bei Weitem grösseren zweiten Hälfte des zweiten Bandes folgt endlich der »eigentlich theologische Vorläufer der Reformation«, Johann Wessel, so genannt wegen der Freiheit und Gründlichkeit seiner wissenschaftlichen Bildung, die ihn einestheils vor den Mystikern auszeichne, anderntheils den wirklichen Reformatoren am Nächsten stelle. Zuerst wird S. 290—420 sein Leben abgehandelt mit der auch anderwärts anwendbaren Vorbemerkung S. 288: »merkwürdig ist es immer, dass im fünfzehnten Jahrhundert, wo die Poesie schon bedeutend aus der Geschichte zurücktritt, die Sage noch so geschäf-

1) Siehe die seitdem erschienene Abhandlung von Schmidt: »der Mystiker Heinrich Suso« in den Stud. und Krit. 1843. 4. Heft S. 835 ff.

tig war, das Dasein eines Mannes auszuschmücken, der im Grunde das einfache Leben eines Gelehrten führte; es ist ein Zeichen seiner allgemeinen Berühmtheit unter dem Volke, wobei die, welche seinen Geist nicht ganz fassen konnten, seinen Ruhm wenigstens durch augenfällige Merkwürdigkeiten zu vergrössern suchten«. Der Mühe bei der Aussonderung dieses unhistorischen Spreus von dem guten Weizen der Geschichte Wessel's ist es theilweise zuzuschreiben, dass seine Biographie zu so ansehnlicher Länge gediehen ist, indessen hätte das Geschäft der Kritik vor dem edleren der Darstellung sich auch etwas mehr zurückziehen und sodann auch Anderes mithinwegnehmen dürfen, was ohne Noth eingeschaltet ward. So erhalten wir S. 304—310 eine Geschichte der Universität Köln, S. 319—333 eine desgleichen der Universität Paris und des Nominalismus und Realismus, S. 359—361 und weiterbin Mancherlei über Heidelberg mit dem ehrlichen Geständniss, das nur nicht das des Historikers ist: »es ist überall erfreulich, die ersten Lichtpunkte zu bemerken, am Meisten aber in dem eigenen, theuren Heimathlande«, — Alles nur desswegen, weil Wessel mit jenen Universitäten und wissenschaftlichen Richtungen in Verbindung kam [1]. S. 343 f. wird von seiner theologischen Entwicklung, d. h. bereits von seinen allgemeinen Grundsätzen gehandelt, S. 393—412 von seinem »Geist«, d. h. seinem Wahrheitssinne, seiner Liebe, Frömmigkeit, mit etlichen Erklärungen von ihm über das Studium der Logik, gegen allerlei Aberglauben, Todtenmessen, Ablass u. s. w., dann kommt erst S. 412 f. sein Lebensende,

1) Der Hr. Vf. wird uns vielleicht hier, wie schon bei früheren ähnlichen Ausstellungen, entgegnen, das von ihm Beigebrachte diene doch, die Verhältnisse, unter denen seine Männer aufgetreten, klar und deutlich vor die Anschauung zu bringen, und sei darum nicht nur nicht etwas Ueberflüssiges, sondern sogar Nothwendiges. Wir repliciren mit einer Frage, die Vielen von uns württembergischen Theologen in heiterer, praktischer Erinnerung lebt: wenn es Alle so machen wollten? d. h. was käme heraus, wenn jede Biographie eines mittelalterlichen Theologen mit solchen Details über die Pariser Universität, den Nominalismus und Realismus u. s. f. angefüllt würde?

Begräbniss, Denkmal, und abermals S. 417—420 ein Stück Charakteristik. Hievon hätte doch Manches anderswohin, namentlich was von Wessel's wissenschaftlichen Ansichten im Einzelnen gesagt ist, in den zweiten Theil, der S. 421—642 seine »Theologie« darlegt, verwiesen werden sollen, wo das Philosophische bei den allgemeinen Principien besprochen werden konnte. Von der Wessel'schen Theologie aber wissen wir nicht so viel zu rühmen, als der Hr. Vf.; der Mann war wenigstens kein systematischer Theologe, sondern wohl auf seinen vielfachen Reisen mit allerlei Leuten und Richtungen, wie sie damals an der Neige des Mittelalters durch einander gährten, in Berührung gekommen, urtheilt er über theologische Gegenstände verständig, innig und liberal, aber auch oberflächlich und ungründlich, mehr im Tone der Kanzel und der gewöhnlichen Unterhaltung über religiöse Vorstellungen, als in dem der Schule; wir würden ihn den aufgeklärten Populartheologen vor der Reformation in dem Sinne, doch mit gehöriger Unterscheidung der Zeiten und ohne verächtliche Nebenbedeutung nennen, wie man von der Popularphilosophie und Theologie des vorigen Jahrhunderts spricht. Luther's Zeugniss für ihn, das der Hr. Vf. zum Motto seiner Darstellung genommen hat, irrt uns darin nicht; als er dasselbe ausstellte, kannte Luther nur erst einige Abhandlungen von Wessel, in denen er wohl Manches von seinen eigenen Behauptungen wiederfand, und hiess darum den Bundesgenossen willkommen, in vielen andern Punkten aber hätte er ihm sicher absagen müssen. Ein grösseres dogmatisches Werk schrieb Wessel nicht, sondern nur einzelne kleinere Abhandlungen, aus denen der Hr. Vf. nach einem modificirten Schleiermacher'schen Schema seine Lehren zusammenstellt und in den üblichen dogmatischen Ausdruck kleidet. Da findet sich denn z. B. bei dem Verhältnisse Gottes zur Welt S. 467 f. ein fast pantheistischer Determinismus mit erbaulichen Nutzanwendungen, wie sie das Kapitel von der Vorsehung so leicht an die Hand giebt, in der Lehre vom Menschen u. s. f. dagegen der ausgesprochenste Semipelagianismus, den nur der Hr. Vf., wie bei Goch, nicht zu bemerken scheint. Sonst hätte er auch nicht in der Lehre von der Rechtfertigung Wessel'n fast ganz

die Luther'sche Ansicht zuschreiben können, da jener doch, recht als Schüler der Mystik, S. 513 f. in Ansehung der Rechtfertigung es klar nennt, »dass das Aufgehobenwerden der Sünde nichts Anderes ist, als die rechtfertigende Liebe haben, denn wer diese nicht hat, bleibt in der Sünde. Damit also Christus die Sünden hinwegnehme, ist erforderlich, dass er die Gerechtigkeit mittheile (eingiesse, *infundat*)«, oder S. 521: »die Liebe ist mehr als alle Pflichtleistungen; weil aber die Quelle der Liebe der Glaube ist, so ist der Glaube auch wegen seines Erzeugnisses angenehm«. In der Lehre vom Abendmahle dagegen, die wir hier allein noch berücksichtigen wollen, finden wir Wessel'n ausser dem, dass er es als nur durch den Priester vollziehbares Opfer fasst, fast ganz als Vorgänger Luther's, und können unsere Verwunderung nicht bergen, wie ihn Hr. Dr. Ullmann entschieden zu den Begründern der reformirten Lehre rechnen mag. Die Zusammenfassung seiner Ansichten S. 595 ist ungenau, denn so sehr W. die Aneignung Christi und seines Lebens durch Glauben und Erinnerung als das Wesentliche im Abendmahlsgenusse bezeichnet, so bestimmt hält er daran fest, dass der Leib und das Blut Christi als etwas Körperliches auch körperlich genossen werden (s. S. 586: *„ut ipse corporaliter praesens in medio commemorantis sit* vgl. S. 589 f.); ja wie S. 590 die Luther'sche Consubstantiation, wenn nicht gar noch die katholische Transsubstantiation (denn W. erklärt sich nirgends ausdrücklich gegen diese) hervortritt, so kann wiederum in dem S. 587 Angeführten die Ubiquitätslehre präformirt gefunden werden. Der Hr. Vf. will aber überdiess einen direkten Einfluss Wessel's auf Zwingli nachweisen, womit es sich folgendermaassen verhalten soll. Hardenberg erzählt in den seiner Ausgabe Wessel'scher Schriften vorgedruckten Lebensnachrichten, unter dem Nachlasse eines der genaueren Freunde von Wessel, Jakob Höck, habe sich ein Aufsatz über das Abendmahl gefunden, der von mehreren gelehrten Männern Wessel'n zugeschrieben, von Andern aber für schon über 200 Jahre alt erklärt worden sei, diesen Aufsatz habe Cornelius Honius mit andern unzweifelhaft Wessel'schen Schriften (im J. 1520) durch Joh. Rhodius und Georg Sagarus an Luther nach Wittenberg

geschickt und zugleich ein eigenes Schreiben über das Abendmahl beigefügt; nun sei bei Luther über Tische, wobei auch Carlstadt zugegen gewesen, von der Sache die Rede geworden, Rhodius und Carlstadt haben Luther'n gebeten, die in dem Traktat enthaltene Lehre anzunehmen und wider den fleischlichen Genuss zu schreiben, Luther aber sich dessen geweigert, worauf Carlstadt gerufen: wenn du nicht willst, so will ich es thun, vom Tische aufgestanden sei und zu schreiben angefangen habe, so gut er es damals vermochte; Rhodius aber sei erst zu Oekolampadius, dann zu Zwingli gereist, dem die neue Lehre wohlgefallen, also dass er sie ergriffen und nachdem er die Meinung vieler andern Doktoren eingeholt, öffentlich vertheidigt habe. Der Hr. Vf. adoptirt diese Erzählung ganz, nur ist ihm ungewiss, ob der erwähnte, Wessel'n zugeschriebene Traktat die in der a. 1521 mit einer Vorrede von Luther zu Basel erschienenen *farrago rerum theologicarum* von Wessel enthaltene Thesenreihe über diesen Gegenstand, oder die erst in der Gesammtausgabe seiner Schriften von 1614 befindliche Abhandlung de sacramento eucharistiae sei. Offenbar muss das Erstere angenommen werden: denn man sieht durchaus keinen Grund, warum die letztere Schrift, wenn sie schon bekannt war, in jener *farrago* sollte weggelassen worden sein, da doch die erstere, mit ihr ganz übereinstimmende, aufgenommen wurde. Hat aber Luther eine so empfehlende Vorrede zu der *farrago* geschrieben, so muss er auch die Wessel'sche Ansicht vom Abendmahl gebilligt haben, wie er auch nach den obigen Bemerkungen nicht anders konnte, die Erzählung Hardenberg's aber, dass er sie verworfen, ist in diesem Punkte falsch und kann nur von dem Briefe des Honius gelten. Dieser wirklich geistvolle Brief entwickelt nämlich nach der Analyse, die S. 575 f. von ihm gegeben wird, allerdings die nachmalige Zwingli'sche Lehre, wie er denn auch von Zwingli a. 1525 als „*epistola christiana admodum, ab annis quatuor ad quendam, apud quem omne judicium sacrae scripturae fuit, ex Batavis missa, sed spreta*“ herausgegeben wurde. Sonach sind auch die Zween, welche nach dem S. 567 citirten Schreiben Luther's vom 15. Dec. 1524 fünf Jahre zuvor »geschickter davon zu mir geschrieben

haben, denn D. Carlstad, und nicht also die Wort gemartert nach eigenem Dunken«, wahrscheinlich Rhodius und Sagarus als Ueberbringer des Briefs von Honius, den sie vielleicht noch mit einer besondern Adresse begleiteten, die angebliche Scene an Luther's Tische aber ist trotz der Autoritäten, auf die sich Hardenberg beruft, und der Gründe, mit denen der Hr. Vf. seinen Bericht unterstützt, mit der a. 1524 zwischen Luther und Carlstadt zu Jena vorgefallenen verwechselt. Eine solche Verwechslung behauptet auch Göbel in seiner Abhandlung: »Luther's Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlstadt« (Stud. und Kr. 1843. 2. Heft S. 337), während er darüber, wer jene Zween gewesen, noch ein *non liquet,* übrigens aus disputabeln Gründen, ausspricht. Seine Darstellung von Luther's Lehre aus den Jahren 1519 — 22 bestätigt auch nur die obige allgemeine Behauptung, dass Luther sich unmöglich gegen den angeblich Wessel'schen Traktat erklären konnte, wogegen wir nicht einzusehen vermögen, wie er dennoch den von Hardenberg gemeldeten Vorfall »seinem Wesen nach für genug beglaubigt« halten kann. Carlstadt kann wenigstens nicht zugegen gewesen sein oder sich doch nicht bereit erklärt haben, wider den fleischlichen Genuss zu schreiben: denn falle der Besuch des Rhodius und Sagarus in Wittenberg auch erst in das Jahr 1521, so hat wiederum Göbel selbst in seiner früheren, durch die obige bestätigten Abhandlung über Carlstadt's Abendmahlslehre (Stud. u. Kr. 1842. 2. Heft S. 329) nachgewiesen, dass wenigstens bis zum J. 1522 Carlstadt noch mit Luther ganz einstimmig dachte, zwar die Trans-, aber nicht die Consubstantiation verwerfend; diese aber, wenn nicht jene, muss unter dem »fleischlichen Genuss« bei Hardenberg verstanden werden, denn blos die katholische Lehre von der Wirkung des Genusses *ex opere operato* dafür angenommen, so wäre auf der andern Seite Luther's Weigerung, dagegen zu schreiben, ohne Sinn, da er es ja bereits gethan hatte.

Binder.

2.

Das Wesen des Christenthums von Ludwig Feuerbach. Zweite verm. Aufl. Lpz., 1843. xxiv. u. 522 S. 5 fl. n.

Der Inhalt dieser Schrift ist durch die erste Auflage derselben und die Verhandlungen, welche diese veranlasst hat, hinreichend bekannt; auch diese Jahrbücher haben sich (II. B. S. 324—366) ausführlich mit ihr beschäftigt. Diese zweite Auflage könnte daher unbesprochen bleiben, wenn sie nicht manche Bereicherungen erfahren hätte, die auch ihren Umfang in Vergleich mit der ersten um mehr als fünf Bogen vermehrt haben.

Unter diese Bereicherungen gehört zunächst das Vorwort. Je leidenschaftlicher und unwissenschaftlicher Feuerbach fast von allen Seiten her beurtheilt wurde, um so weniger war zu erwarten, dass er sich durch solche Entgegnungen belehren lassen werde, und um so weniger wird es befremden, wenn er sich in dieser Vorrede über sein Verhältniss zu unserer Zeit im stärksten Tone ausspricht. »Schein ist das Wesen der Zeit«, so schilt er S. V, »Schein unsere Politik, Schein unsere Sittlichkeit, Schein unsere Religion, Schein unsere Wissenschaft. Wer jetzt die Wahrheit sagt, der ist impertinent, »»ungesittet««, wer ungesittet, unsittlich. Wahrheit ist unserer Zeit Unsittlichkeit. Sittlich, ja autorisirt und honorirt ist die heuchlerische Verneinung des Christenthums, welche sich den Schein der Bejahung desselben giebt; aber unsittlich und verrufen ist die wahrhaftige, die sittliche Verneinung des Christenthums, die Verneinung, die sich als Verneinung ausspricht. Sittlich ist das Spiel der Willkühr mit dem Christenthum, aber unsittlich ist der Ernst der Freiheit vom Christenthum aus innerer Nothwendigkeit, sittlich ist die taktlose Halbheit, aber unsittlich die ihrer selbst gewisse und sichere Ganzheit, sittlich der lüderliche Widerspruch, aber unsittlich die Strenge der Consequenz, sittlich die Mittelmässigkeit, weil sie mit nichts fertig wird, nirgends auf den Grund kommt, aber unsittlich das Genie, weil es aufräumt, seinen Gegenstand erschöpft — kurz, sittlich ist nur die Lüge, weil sie das Uebel der Wahrheit, oder — was

jetzt eins ist — die Wahrheit des Uebels umgeht, verheimlicht. Wahrheit ist aber in unserer Zeit nicht nur Unsittlichkeit, Wahrheit ist auch Unwissenschaftlichkeit — Wahrheit ist die Grenze der Wissenschaft. In demselben Sinne, als sich die Freiheit der deutschen Rheinschifffahrt jusques à la mer, erstreckt sich die Freiheit der deutschen Wissenschaft jusques à la vérité. Wo die Wissenschaft zur Wahrheit kommt, Wahrheit wird, da hört sie auf, Wissenschaft zu sein, da wird sie ein Objekt der Polizei — die Polizei ist die Grenze zwischen der Wahrheit und der Wissenschaft« u. s. w. Eine starke, sehr starke Erklärung, aber doch wüssten wir kein Mittel zu ihrer Widerlegung, als, nicht so zu verfahren, dass sie wahr ist.

Fragen wir näher nach dem innern Verhältniss Feuerbachs zur Philosophie und Theologie unserer Zeit, so hat er sich auch hierüber geäussert. Was die Philosophie betrifft, so erklärt er hier noch bestimmter, als früher, die Differenz seiner Ansichten von der Hegel'schen und der dieser vorangehenden Spekulation. Er »verwerfe die absolute, die immaterielle, die mit sich selbst zufriedene Spekulation,« sagt er, »die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpfe,« er wolle »Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie sein«, »die Idee sei ihm nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, den Sieg der Wahrheit und Tugend, habe ihm nur politische und moralische Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gelte ihm im direkten Gegensatze zur Hegel'schen Philosophie nur der Realismus, der Materialismus« (d. h. Enpirismus); »seine Philosophie habe nicht die Substanz Spinoza's, nicht die absolute Identität Schellings, nicht den absoluten Geist Hegels, kurz kein abstraktes, nur gedachtes oder eingebildetes, sondern ein wirkliches, oder vielmehr das allerwirklichste Wesen, das wahre *Ens realissimum*: den Menschen, also das positivste Realprincip zu ihrem Princip«, und ein Specimen dieser Philosophie wolle die vorliegende Schrift sein. (S. IX. XI.) Ich enthalte mich hier eines kritischen Eingehens auf dieses Princip, das auch nicht wohl möglich ist, so lange sich F. über seine philosophischen Grundsätze, und namentlich sein Verhältniss zu Hegel, nur so im Allgemeinen geäussert

hat; um sein philosophisches System kritisiren zu können, müssten wir erst eine entwickelte Ausführung, oder wenigstens Grundlegung desselben haben; um so weniger wird aber F. erwarten können, dass wir vorher den bis jetzt errungenen, geschichtlich und philosophisch wohlbegründeten Standpunkt verlassen, um auf einen solchen überzutreten, dessen frühere Geschichte wenigstens nicht eben zu seiner Empfehlung dient. — Die theologische Bedeutung seiner Schrift im Verhältniss zu andern verwandten Erscheinungen bestimmt F. S. XVIII. f. so: dieselbe solle sich als historisch-philosophische Analyse des Christenthums von den blos historischen unterscheiden. Der Historiker zeige z. B., wie Daumer und Ghillany, dass das Abendmahl ein aus dem alten Menschenopferkultus stammender Ritus sei, er mache nur die Bedeutung desselben für das Christenthum zum Gegenstand seiner Untersuchung. Was ferner sein Verhältniss zu B. Bauer und Strauss betreffe, so habe B. zum Gegenstand seiner Kritik die evangelische Geschichte, d. i. das biblische Christenthum oder vielmehr die biblische Theologie, Strauss das dogmatische Christenthum oder die dogmatische Theologie, er das Christenthum überhaupt, d. h. die christliche Religion, und nur als Consequenz die christliche Theologie. Diese Bestimmung ist im Wesentlichen ohne Zweifel richtig, so sehr auch F. sich selbst Unrecht thut, einen B. Bauer mit sich auf gleiche Linie zu stellen, und so abergläubisch er sich die bodenlosen Hypothesen eines Daumer und Ghillany gefallen lässt.

Beiläufig mag hier auch noch F's. Urtheil über die neuschelling'sche Philosophie erwähnt werden. »Als ich diese Vorrede niederschrieb — sagt hierüber ein Postscript — war noch nicht die neuschelling'sche Philosophie — diese Philosophie des bösen Gewissens, welche seit Jahren lichtscheu im Dunkeln schleicht, weil sie wohl weiss, dass der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung ist — diese Philosophie der lächerlichsten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! — diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts durch die Zeitungen förmlich als

»»Staatsmacht proklamirt«« worden« u. s. w. Wiederum sehr derb gesprochen, aber auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil; will man mit wissenschaftlicher Würde behandelt sein, so verfahre man selbst erst, wie es dem Vertreter der Wissenschaft geziemt, man unterlasse es, im Dunkeln zu fechten und durch die Staatsgewalt siegen zu wollen, man gebe uns Gründe statt der Machtsprüche und klare Entwicklung statt der Orakel! Die Vergangenheit eines grossen Mannes, wie Schelling, wird Jeder, der Sinn für die Wissenschaft hat, ehren, und würde auch F., trotz alles fundamentalen Gegensatzes, auch schon gegen Schellings früheres System, geehrt haben; aber wenn die Schatten der Gewesenen sich in die Welt der Wirklichkeit eindrängen und die Lebenden aus ihrem wohlerworbenen Besitzthum verdrängen wollen, dann ist es nicht mehr Impietät, sondern Sache der einfachen Selbstvertheidigung, sie eben als das, was sie sind, als Gespenster, zu behandeln und zu entlarven.

Nächst dem Vorwort ist hier unter den Bereicherungen dieser zweiten Auflage namentlich der Anhang von Belegstellen zu nennen, der gegen früher um die Hälfte vermehrt worden ist. Besonders reichlich sind dabei mit Recht auch Luthers Schriften bedacht worden. Der Hr. Vf. (Vorr. VIII) bemerkt, er hoffe durch diese unwidersprechlichen Zeugnisse jeden, der nicht stockblind sei, zu überzeugen, dass seine Schrift eine getreue Uebersetzung aus der orientalischen Bildersprache der Phantasie in gutes, verständliches Deutsch sei. Ich meines Theils muss auf meiner früher ausgesprochenen Ansicht beharren, dass diese Beweisführung, so schlagend auch Vieles von dem ist, was der Hr. Vf. beibringt, doch der nöthigen Vollständigkeit ermangle. Den einzelnen Aeusserungen, die F. für sich anführt, werden sich, auch ganz abgesehen von den Schlüssen, die er daraus zieht, immer wieder andere Aeusserungen entgegenstellen lassen, und alle einzelne Zeugen abzuhören ist unmöglich; um daher zu einer sicheren Entscheidung zu kommen, muss die historische Exegese, wie diess Schleiermacher von der biblischen verlangte, im Grossen betrieben werden, muss die Gesammtentwicklung der Religion und des Dogma den Stoff bilden, aus welchem ihr Begriff abstrahirt wird, muss

in den grossen geschichtlichen Bewegungen, in den öffentlichen Erklärungen und Instituten der Kirche, in den Grundrichtungen ganzer Partheien und Zeitalter das bewegende Interesse des religiösen Bewusstseins aufgesucht werden. In dieser Weise hat Strauss die Dogmatik behandelt, mag er auch dabei zu ausschliesslich negativ verfahren, und das positive Interesse, welches den Dogmen ihre Entstehung gegeben hat, nicht immer klar genug heraustreten lassen, in derselben Weise musste F., wenn er wirklich eine erschöpfende historisch-philosophische Analyse des Christenthums geben wollte, die Entwicklung des christlichen Bewusstseins von seinen Anfängen an durch alle ihre Stadien hindurch verfolgen; so, wie er jetzt verfährt, werden wir allen Reichthum des beigebrachten Materials immer noch unzureichend finden müssen.

Dass diese Ausstellung nicht aus der Luft gegriffen ist, können die Beispiele zeigen, welche ich aus der ersten Auflage der vorliegenden Schrift bei der Anzeige derselben beigebracht habe. Ich will mich daher hier mit Einem begnügen. Unter allen Resultaten der F'schen Untersuchung musste kaum eines allgemeineren Widerspruch hervorrufen, als die Behauptung, dass die Bedeutung der Sakramente eigentlich nur darin liege, den Werth des kalten Wassers und der natürlichen Nahrungsmittel darzustellen. Dieser Widerspruch ist denn auch nicht ausgeblieben. Der Hr. Vf. seinerseits beharrt audrücklich auf seiner früheren Darstellung, ja er scheint sich (Vorr. XVII f.) eigentlich darauf zu pikiren, in dieser dem theologischen *sensus communis* anstössigsten Behauptung den ganzen Inhalt seiner Schrift zu einer recht augenfälligen Anwendung zusammenzufassen, indem er versichert, gerade damit wolle er zeigen, dass seine Schrift nichts sei, »als eine sachgetreue, ihrem Gegenstande sich aufs Strengste anschliessende Analyse.« Um so mehr sollte man erwarten, dass diese Auffassung auch wirklich aus dem Gegenstande begründet würde. Aber diess geschieht in dieser Ausgabe so wenig, als in der frühern; was F. beibringt, sind nur ein paar Stellen, die aussagen, dass allerdings die Wirkung des Sakraments nicht auf dem sinnlichen Element beruhe, sondern nur auf der damit verbundenen Gnade und

Verheissung, dass aber doch das Element wesentlich mit zum Sakrament gehöre. Wie aber hieraus jener Schluss hervorgehen soll, lässt sich im Geringsten nicht einsehen, man müsste denn etwa auch die entsprechenden Argumentationen zugeben: weil die Gesetze zu einem gültigen Eid das Aufheben von drei Fingern verlangen, so besteht die Bedeutung des Eids in einer Darstellung des Nutzens der menschlichen Hand; weil kein Buch ohne Lettern gedruckt werden kann, so ist der eigentliche und einzige Inhalt aller Bücher eine Belehrung über den Werth der Buchdruckerkunst u. s. w.

Wenden wir uns zum Hauptkörper der vorliegenden Schrift, so finden sich die meisten Erweiterungen und Zusätze in der Einleitung und den ersten Abschnitten des ersten Theils, überhaupt in den Parthieen, welche die allgemeinen Grundsätze des Vfs. auseinandersetzen, wogegen die Ausführungen über die einzelnen Dogmen und ihre Bedeutung zwar auch in formeller Beziehung überarbeitet, im Einzelnen verkürzt, verlängert oder verbessert, aber doch im Ganzen genommen nur unbedeutend verändert worden sind. Auch jene Zusätze jedoch enthalten keine irgend erhebliche Modifikation in den Ansichten des Vfs., sondern nur Erläuterungen und Erweiterungen, die zwar immerhin erwünscht kommen, aber keine wesentliche Differenz dieser zweiten Ausgabe von der ersten begründen. Unter die grösseren Einschaltungen dieser Art gehört der Abschnitt S. 28 —36 der neuen Ausgabe, welcher die Ansicht des Vfs. über die Entstehung und Bedeutung des Glaubens an Gott genauer auseinandersetzt. »Was der Mensch«, wird hier bemerkt, »als Wahres, stellt er unmittelbar als Wirkliches vor, weil ihm ursprünglich nur wahr ist, was wirklich ist — wahr im Gegensatze zum nur Vorgestellten, Geträumten, Eingebildeten. Der Begriff des Seins, der Existenz, ist der erste, ursprüngliche Begriff der Wahrheit. Oder: ursprünglich macht der Mensch die Wahrheit von der Existenz, später erst die Existenz von der Wahrheit abhängig. Gott nun ist das absolute Wesen des Menschen, angeschaut als absolute Wahrheit; Gott aber, oder was eins ist, die Religion, so verschieden, als verschieden die Bestimmtheit ist, in welcher der Mensch dieses sein Wesen

erfasst. Diese Bestimmtheit daher, in welcher der Mensch Gott denkt, ist ihm die Wahrheit, und ebendesswegen zugleich die höchste Existenz oder vielmehr schlechtweg die Existenz. Gott ist darum aus demselben Grunde ein existirendes reales Wesen, aus welchem er dieses bestimmte Wesen ist.« Wie man sieht, nur eine weitere Anwendung des Hegel'schen Satzes vom Unterschiede der Vorstellung und des Begriffs. Das vorstellende Bewusstsein, hatte Hegel gesagt, verfestigt die Momente des Begriffs zu besonderen, für sich seienden, sinnlichen Existenzen. Was von der sinnlichen Existenz gilt, sagt F, das muss auch schon von der Existenz überhaupt gelten, denn alle Existenz ist eine sinnliche, ist unmittelbares, individuelles, mithin sinnliches Dasein, und er zieht damit nur eine nothwendige Folgerung aus dem Hegel'schen Satze. Warum vergisst er dann aber im weitern Verlaufe eben diesen Satz wieder so, dass er nicht blos die Nothwendigkeit dieser sinnlichen Auffassungsweise für alle diejenigen, die auf der Stufe der Vorstellung stehen — das ist aber weit die Mehrzahl der Menschen, und wird es immer sein — gänzlich verkennt, sondern dass auch er selbst zwischen der Wirklichkeit und der Existenz nicht unterscheidet? und verwechselt nicht auch er in anderer Beziehung die Existenz mit der Wahrheit, wenn er als Inhalt des menschlichen Denkens nur das eigene Wesen des Menschen übrig lassen will, weil der Mensch nie über sein eigenes Wesen hinauskönne?

Indem ich andere Zusätze, wie S. 46 f. S. 51—64. S. 71 f. 85 f. 187 ff. 414—420. 428—431. 447—454. 487 f. 490 ff. 501 ff. 517 ff., hier nur kurz anmerke, will ich nur noch der Stelle S. 449 f., als charakteristisch für das historische Verfahren des Vfs., erwähnen. Die Weltschöpfung, hatte F. behauptet, habe in der israelitischen Religion nur einen partikulär egoistischen Zweck und Sinn, wie denn diese Religion überhaupt die Religion des engherzigsten Egoismus sei. Und als Beweis hiefür führt er nun lauter Stellen aus Eisenmengers entdecktem Judenthum an. Nun, wenn die alttestamentliche Religion nach dem späteren rabbinischen Zerrbild derselben beurtheilt wird, dann kommt freilich das Christenthum noch

gut weg, dessen Hauptrepräsentanten die Scholastiker sein sollen; um so schlimmer steht es aber mit einer Geschichtsbetrachtung, die mit solcher Willkühr aus den historischen Erscheinungen auswählt, statt ihrer philosophischen Analyse eine allseitige und unbefangene Sammlung von Thatsachen zu Grunde zu legen.

Was Feuerbach's religionsphilosophischen Standpunkt im Ganzen betrifft, so habe ich auch schon bei der Anzeige der ersten Auflage auf seinen Unterschied von dem Straussischen hingewiesen. Während Strauss unter Voraussetzung der Hegel'schen Religionsphilosophie ihre Consequenzen am gegebenen Gegenstand durchführt, will F. eine neue religionsphilosophische Ansicht begründen. Sein Werk ist insofern allerdings nach Einer Seite hin positiver, als das Straussische, es kann sogar, wenn man will, gesagt werden, was Schreiber dieses schon gehört hat, eben die positive Ergänzung der Straussischen, blos negativen Kritik bilde sein eigentliches Interesse. Nur ist dieses Positive selbst wieder so ausgefallen, dass daraus eine noch entschiedenere und schroffere Negation, als selbst aus der Straussischen Kritik, hervorgeht. Der Grund davon ist leicht zu finden; er liegt in der Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit der Bestimmnngen über das Wesen der Religion. Der Standpunkt der Religion ist nach F. ausschliesslich der praktische. Hierin liegt nun zunächst eine sehr richtige Einsicht. Den Mittel- und Quellpunkt des religiösen Bewusstseins dürfen wir nicht im theoretischen Denken, als solchem, suchen, sondern nur in der praktischen Seite des Geisteslebens, im Gemüth, wie diess F. sehr treffend erkannt hat; der religiöse Glaube entsteht dem Menschen — wie ich diess anderwärts schon des Näheren ausgeführt habe — zwar nicht blos aus dem Willen im engern Sinn, als dem Vermögen des moralischen Handelns, wohl aber aus dem praktischen Bedürfniss im Ganzen, aus dem Bedürfniss, sich in seinem unmittelbarsten, persönlichen Leben durch ein Unendliches bestimmt und getragen zu wissen, aus dem unmittelbaren Selbstbewusstsein, das wir gleich gut und gleich mangelhaft bezeichnen, wenn wir es Wille, oder wenn wir es Gefühl nennen. So richtig nun aber F's. Auffassung

bis hieher ist, so mangelhaft wird sie dadurch, dass er das Praktische in der Religion durchweg nur als Sache des subjektiven, egoistischen Interesses fasst, statt eben in der Religion den Punkt zu erkennen, in dem sich die Subjektivität über sich selbst hinaus erweitert, und in ihren absoluten Grund zurückführt. Wohl ist auch ihm die Religion die Anschauung vom absoluten Wesen des Menschen; aber unter dem Menschen versteht er in dieser Bestimmung nur die einseitige, auf individuelle Interessen sich beschränkende Subjektivität, weiss eben desswegen in dem Absoluten der Religion nur eine unberechtigte Anmassung des Subjekts gegen das Universum, nur einen Excess der Phantasie zu finden, während doch in Wahrheit eben diese Anschauung die Form ist, in welcher dem Subjekt zuerst seine individuelle Beschränktheit und Abhängigkeit vom Ganzen, die wesentliche Beziehung des Einzellebens auf das Gesammtleben, die Bestimmung der Einzelpersönlichkeit, das ewige und allgemeine Wesen des Geistes in sich darzustellen, zum Bewusstsein kommt. — Eben dieses ist denn auch der innere Grund für die Unentbehrlichkeit des metaphysischen Elements in der Religion, die F. so ganz verkannt hat, dass er die in keiner Religion ganz fehlenden, in jeder irgend entwickelten sehr hervorstechenden Bestimmungen über das unendliche Wesen Gottes, und was damit zusammenhängt, überhaupt die spekulative Seite der Religion geradezu für etwas erklärt, womit es der Religion nicht recht Ernst sei. Das Richtige wäre gewesen, dass gerade hierin ein wesentlicher Faktor derselben zum Vorschein kommt, und zwar ein solcher, der sich allerdings dem unmittelbar religiösen Bewusstsein selbst noch theilweise verbirgt. Diesem ist es freilich zunächst nur um's Praktische zu thun, es spekulirt nicht, oder es weiss wenigstens nicht, dass es spekulirt, aber das innerlich Treibende desselben ist darum doch der Gedanke, und dieses zu läugnen, weil die Frömmigkeit als solche nicht Philosophie ist, wäre eben so verfehlt, als wenn man das Bestimmtwerden des sittlichen Handelns durch allgemeine Gedanken aus dem Grunde läugnen wollte, weil der unmittelbar praktische Mensch nicht diese Gedanken in ihrer Allgemeinheit, sondern immer nur be-

stimmte, konkrete Zwecke vor Augen hat. Aber der Unterschied des Wesens von der Form — und diess ist ein dritter Hauptmangel des F'schen Standpunkts — und die Nothwendigkeit, dass sich der geistige Inhalt auf gewissen Bildungsstufen in eine inadäquate Form fasse, wird überhaupt hier verkannt, und mit dieser Verkennung hängt auch das geschichtlich Unbefriedigende der F'schen Darstellung zusammen. Uebersieht man einmal die nothwendige Allmähligkeit und stufenweise Vermittlung der Geistesentwicklung, legt man an alle Menschen den gleichen Maasstab philosophischer Bildung, so kann es nur als eine seltsame Verkehrtheit erscheinen, dass nicht blos die Menschheit im Ganzen Jahrtausende lang sich an Vorstellungen hingegeben haben soll, die wir freilich in dieser Form uns nicht mehr aneignen können, dass auch heute noch weit die Mehrzahl dieser Vorstellungen nicht entbehren kann, und jeden Versuch, ihren inneren Gehalt von der Form loszuschälen, als einen Frevel verabscheut. Erwägt man dagegen, dass eben diess die Natur des Geistes ist, sein Wesen zuerst in der Weise der Unmittelbarkeit anzuschauen, sich an den von ihm selbst sich vorausgesetzten Naturformen zu entwickeln, dass er auch auf keiner Stufe seines Lebens dieser Unmittelbarkeit entbehren kann, und immer neue Kräfte aus ihr zieht, dass die Masse der Menschen ohnedem gar nicht über sie hinauskommen kann, so wird sich das Urtheil über die Religion überhaupt und die besondern Religionen anders gestalten, und so wenig wir darum Grund haben werden, in irgend einer Beziehung auf die Freiheit des Denkens und die Unabhängigkeit des kritischen Urtheils zu verzichten, so wenig werden wir uns doch auch von der geschichtlichen Gerechtigkeit und philosophischen Toleranz entfernen, welche die Schwächen des Vorhandenen nicht verkennt, aber als ihren wahren Keim stets den positiven geistigen Gehalt heraushebt.

E. Zeller.

III.
Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Anzeigen.

Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung, Inhalt für denkende Leser der Bibel von Dr. Karl Aug. Credner. Giessen, 1841. 1843. 1. Theil XII u. 369 S. 2. Theil XIV u. 382 S. Preis für beide Theile 6 fl.

Man könnte zweifeln, ob es beim gegenwärtigen Stande der Einleitung in's N. T. schon räthlich sei, die Ergebnisse dieser Wissenschaft in populärem Gewande einem grösseren Publikum vorzulegen; denn so weit sie auch durch eine Reihe trefflicher Untersuchungen, unter denen die bekannten des gelehrten Vf. eine der ersten Stellen einnehmen, schon gefördert sein mag, so wenig wird sich doch der Unbefangene verbergen können, dass sie noch weit von ihrem Ziel ist. Indessen, auf den Abschluss der Wissenschaft warten, hiesse die Sache *ad Graecas calendas* hinausschieben; das Richtige wird vielmehr nur sein können, dass auch die allgemeine Bildung an den Bewegungen des wissenschaftlichen Lebens theilnehme und seine wesentlichen Momente mit durchmache; nur so wird eine fruchtbare Wechselwirkung beider Seiten und ein naturgemässer Fortschritt der allgemeinen Aufklärung möglich sein. Weit entfernt daher, das vorliegende Werk als voreilig in Anspruch zu nehmen, müssen wir es vielmehr als eine höchst verdienstliche Erscheinung begrüssen, doppelt verdienstlich in einer Zeit, in der einerseits oberflächliche Urtheile über das Christenthum und seine Urkunden gerade bei denen, die am Wenigsten von beiden wissen, am Meisten an der Tagesordnung sind, in der andererseits eine finstere, lichtscheue Frömmigkeit auf schreckenerregende Weise überhandgenommen hat, und dieselbe Unwissenheit und Oberflächlichkeit dem Fanatismus und der Herrschsucht die reichste Gelegenheit, im Trüben zu fischen, darbietet. So begründet und dankenswerth übrigens auch schon der populäre Zweck der vorliegenden Schrift war, so hat es der Hr. Verf. doch, wie sich diess von ihm erwarten liess, nicht bei der blossen Popularisirung seiner früheren Arbeiten bewenden lassen, sondern diese vielfach, besonders im zweiten Theil, ergänzt, weiter geführt und modificirt, und diese Seite seines Werks ist es, die uns hier, dem Charakter dieser Jahrbücher gemäss, vorzugsweise beschäftigen wird.



Der erste Theil unserer Schrift giebt nach einer kurzen Einleitung über das Wesen des Christenthums und sein Verhältniss zur Vernunft (S. 1—7) zunächst einen kurzen und klaren historischen Abriss über die Wirksamkeit Jesu (S. 8—15), der zwölf Urapostel (16—25), und des Paulus (26—74), welchem letztern Abschnitt dankenswerthe Bemerkungen über die damaligen jüdischen Sekten vorangeschickt sind. Das Gebiet, mit welchem sich diese Darstellung beschäftigt, ist so umfassend und so reich an den schwierigsten Problemen, dass eine Einigung der Stimmen über alles Einzelne hier nicht zu erwarten ist, und so sind auch wir nicht mit Allem, was der Hr. Verf. sagt, einverstanden; wir glauben namentlich, dass er der Apostelgeschichte viel zu viel historisches Gewicht beigelegt, andererseits aber ebendadurch sich nicht ganz selten (z. B. S. 51. 57. 61. 121 f.) genöthigt gesehen hat, die Erzählungen dieser Schrift im Widerspruch mit dem ursprünglichen Sinn derselben zu alteriren, oder allzu Auffallendes (wie die Begebenheiten des Pfingstfests) zu übergeben; wir wissen uns auch von manchem Andern, z. B. der wiederholt vertheidigten Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Paulus (S. 68 f.) immer noch nicht zu überzeugen, aber wir möchten darum den Werth dieser Darstellung nicht verkennen, und hätten ihr nur bei manchen Punkten, wie namentlich in dem Abschnitt über die jüdischen Sekten, noch grössere Ausführlichkeit gewünscht. — Durch seine historische Einleitung bahnt sich der Hr. Verf. den Weg zu der Untersuchung über die neutestamentlichen Schriften, von denen der erste Theil die ächten paulinischen Briefe, nebst der damit in Zusammenhang stehenden Geschichte des Apostels, den Ebräerbrief und die Apokalypse, überhaupt die nach der Annahme des Hrn. Verf. vor der Zerstörung Jerusalems verfassten Schriften bespricht, der zweite den Rest. Auch hier werden nun über eine Menge zum Theil wichtiger Punkte die Ansichten noch lange getheilt bleiben; die Aechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs z. B., des Philipper-, Kolosser- und Epheserbriefs wird es wohl in nicht allzulanger Zeit noch mit ganz anderen und tiefer begründeten Angriffen zu thun haben, als die sind, welche der Hr. Verf. hier und in seiner Einleitung zunächst im Auge hat; auch von dem, was er zur Vertheidigung derselben anführt, ist trotz alles Scharfsinns, den er aufgeboten hat, schwerlich Alles gleich stichhaltig, wie denn, den Epheserbrief betreffend, die Streichung der bedenklichen Zuschrift an die Christen ἐν Ἐφέσῳ (S. 299 vgl. Einl. in's N. T. I, 398) schon durch Anger, in seiner Schrift über den Laodiceerbrief, und die mit Anger übereinstimmende Erklärung der ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας (S. 313) durch unsere Bemerkungen in diesen Jahrbüchern (1. H. dieses Jahrg. S. 200) widerlegt sein dürfte. Auch gegen die Abfassung des Ebräerbriefs durch

Apollo, und überhaupt gegen eine so frühe Abfassung desselben, wie sie der Hr. Vf. annimmt, liesse sich noch viel sagen. Dass ferner die Apg. 11, 30. 12, 25 erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem, wenn sie Paulus wirklich gemacht hat, Gal. 1. 2 übergangen werden konnte, können wir auch nach den Bemerkungen des Hrn. Verf. S. 171 nicht glauben, und hinsichtlich der Frage über die Christusparthei in Korinth möchten wir seine frühere, mit Baur übereinstimmende Ansicht (Einl. S. 363. 367) gegen die jetzige (S. 199. 222) in Schutz nehmen, welche mit vielen Neueren jene Parthei von Leuten deutet, die »sich mit vornehmer Miene als solche geberdeten, die unbekümmert um Paulinische und Petrinische Auffassung des Evangeliums nur allein mit Christus es zu thun hätten.« Um so mehr freut es uns, anderwärts mit dem Hrn. Verf. zusammenzutreffen, wie in seiner Ansicht über Zweck und Leser des Römerbriefs (S. 250. 255 f.), in der Bemerkung (S. 241), dass wir uns unter den Verfolgern des Paulus nicht blos Juden zu denken haben, sondern mit diesen »die Judenchristen meist gemeinschaftliche Sache gemacht zu haben scheinen«, in der Anerkennung, dass auch ein Paulus von dem Glauben an die dämonische Natur der heidnischen Götter (S. 221), an die Mitwirkung der Engel bei der sinaitischen Gesetzgebung (S. 332) und ähnlichen Vorstellungen nicht frei war; in der wiederholten (S. 323. II, 21 u. ö.) und entschiedenen Ausführung des Satzes, dass fast das ganze N. T. und so namentlich auch Paulus, die Wiederkunft Christi in der allernächsten Zukunft erwartete, und in so manchem Andern. Als ein besonderer Vorzug der vorliegenden Schrift ist die Klarheit zu nennen, mit der sie den Zusammenhang und Gedankengang der neutestamentlichen Briefe entwickelt, und ebenso die Vollständigkeit, mit der sie die Nachrichten über die Zustände der von einem Paulus bereisten Länder, der Gemeinden, an welche die neutestamentlichen Briefe gerichtet sind, u. s. w. beibringt — Eigenschaften die für sich schon dazu dienen müssten, sie einem grösseren Leserkreis zu empfehlen. — Zu dem Abschnitt, welcher den ersten Band schliesst, über die Apokalypse, wissen wir, abgesehen von der Differenz der Ansichten über den Verfasser dieser Schrift, nichts weiter beizufügen, als dass uns sonst noch nirgends eine so lichtvolle populäre Entwicklung über den Zweck und Inhalt des neutestamentlichen Räthselbuchs vorgekommen ist, und dass wir den Bemerkungen des Hrn. Vf., die gewiss vielfach aufklärend und heilsam wirken werden, nur noch ausführlicheres Eingehen in's Einzelne gewünscht hätten.

Den zweiten Theil eröffnet zunächst eine sehr gelungene Schilderung des Zustandes, in dem sich theils die palästinensischen Juden, theils die jerusalemitischen Christen in der Zeit vom Auftreten Christi bis zur

Erbauung von Aelia Capitolina und dem Uebergang der judenchristlichen Gemeinde in die katholische Kirche befanden (S. 1—41). Mit Recht wird hier namentlich die Verwicklung des ersten Christenthums mit dem Judenthum und der Gegensatz des Paulinismus und Petrinismus hervorgehoben, und an eben diesen Gegensatz sofort die weitere Entwicklung des Christenthums und im Folgenden auch die Entstehung mehrerer neutestamentlichen Briefe angeknüpft, die der Hr. Verf. sehr treffend unter den Gesichtspunkt von Vermittlungen zwischen Petrinern und Paulinern gestellt hat. Dahin rechnet der Hr. Vf. zunächst (S. 42 ff.) den ersten Brief Petri, den Ref. übrigens, aus Gründen, die zum Theil auch schon Andere geltend gemacht haben, deren Entwicklung jedenfalls hier zu weit führen würde, so wenig als die Briefe des Jakobus und Judas für ächt halten kann, und dessen Abfassungszeit wohl bis in's dritte Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts herabzurücken sein dürfte. Es folgen die Briefe der Brüder des Herrn und 2 Petri, über dessen Unächtheit der Hr. Vf. nie im Zweifel gewesen war. Der nächste Abschnitt, über die Pastoralbriefe (S. 96—146), ist in wissenschaftlicher Beziehung vielleicht der wichtigste in der ganzen Schrift, und von dem Hrn. Vf. mit Recht nicht zu kurz behandelt. Die unbedingte Erklärung der Unächtheit dieser drei Briefe ist in Vergleich mit der eklektischen Ansicht, welche der Hr. Vf. in der Einleitung noch versucht hatte, als ein entschiedener und bedeutender Fortschritt zu bezeichnen, mag sich auch über die Abfassungszeit derselben, die hier wohl noch zu frühe gesetzt wird, und die in ihnen angegriffenen Irrlehrer noch streiten lassen. Wir müssen uns hier begnügen, diesen Abschnitt voll treffender Bemerkungen dem eigenen Studium des Lesers zu empfehlen. Von Einzelnheiten möge nur erwähnt werden, dass auch der Hr. Vf. (S. 97) den neuestens von Schwegler unter so vielem Widerspruch, obwohl mit guten Gründen, behaupteten judaisirenden Charakter des Montanismus anerkennt, ferner, dass derselbe S. 124 f. 136 die Monogamie, welche die Pastoralbriefe von einem Bischof fordern, im eigentlichen Sinne genommen wissen will. Er hat auch wirklich bewiesen, dass bis in's sechste Jahrhundert hinein die Polygamie bei den Juden vorkommt. Aber doch scheint sie sehr vereinzelt gewesen zu sein und bei den Christen nie Eingang gefunden zu haben; jedenfalls dürfte im vorliegenden Fall die Vergleichung von 1 Tim. 5, 9, wo doch in keinem Fall an die eigentliche Polygamie gedacht werden kann, auch die Stellen 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6 nur als Verbot der Deuterogamie zu fassen nöthigen.

Den grösseren Theil des zweiten Bandes nimmt die Untersuchung über die historischen Schriften des N. T. ein. Der Hr. Vf. spricht

zuerst (S. 147—534) unter der Ueberschrift: »die Beweise, dass Jesus sei der Christus« von dem ersten, zweiten und vierten Evangelium, deren Verhältniss er durch die Bezeichnungen »A) der Beweis geführt für Juden (Matthäus), B) der Beweis geführt für Heiden (Markus), C) die philosophische Entwickelung des Beweises (Johannes)« bestimmt. Als das älteste Evangelium wird jetzt, mit ausgesprochener Abweichung von des Vf. früherer Ansicht, das des Markus betrachtet, welches der Hr. Vf. (S. 222) um das Jahr 75 von Johannes Markus mit Benützung der von ihm aus dem Gedächtniss niedergeschriebenen Erzählungen des Petrus (S. 219) verfasst werden lässt, und auf das er nun auch (S. 214) das bekannte Zeugniss des Papias beziehen zu dürfen glaubt; aus der Schrift des Markus und der ebräischen Spruchsammlung des Matthäus soll (S. 247) ein Unbekannter gegen das Ende des ersten Jahrhunderts, vielleicht mit Benützung noch einiger weiteren Quellen, unser erstes Evangelium zusammengestellt haben; beide aber sind nach dem Hrn. Vf. nicht als eigentlich historische Schriften, sondern als dogmatisch-apologetische Werke zu betrachten, in denen nicht nur die Anordnung des Stoffs ganz durch das Interesse der apologetischen Beweisführung bestimmt, sondern auch für die Erzählung selbst keineswegs durchgängige Treue zu erwarten ist, und die beide der Zeit der Vermittlung zwischen Juden- und Heidenchristen angehörig die Spuren dieser Tendenz, ungeachtet eines Vorherrschens des einen oder andern von jenen Elementen, deutlich an sich tragen. Noch weniger ist das vierte Evangelium aus einem blos historischen Interesse hervorgegangen, es ist vielmehr (wie der Hr. Vf. schon früher erklärt hatte) zunächst der Versuch einer philosophischen Beweisführung für die Sache Christi, für welche unsere Schrift zwar die Urkundlichkeit des Augenzeugen zu retten sucht, aber doch einzelne geschichtliche Unrichtigkeiten, und namentlich eine sehr freie Behandlung der Reden Jesu nicht läugnet. Erst mit den Schriften des Lukas, zu denen der Hr. Vf. S. 349 nach kurzer und mit seiner Einleitung in's N. T. einstimmiger Besprechung der Johanneischen Briefe übergeht, wurde ihm zufolge eine Darstellung der evangelischen und apostolischen Geschichte aus rein historischem Gesichtspunkt unternommen; bereits flossen aber auch die Quellen so trübe, dass selbst der Begleiter des Paulus nicht mehr durchaus geschichtliche Nachrichten geben konnte.

Eine irgend erschöpfende Prüfung dieser Darstellung ist nun innerhalb der hier gesteckten Grenzen durchaus unmöglich; indem daher Ref. ausdrücklich darauf verzichtet, will er sich nur einige wenige Bemerkungen erlauben. Was für's Erste die Priorität des Markusevangeliums betrifft, so ist diese Annahme zwar zur Zeit sehr beliebt, Ref.



kann sich aber nach Allem, was dafür gesagt worden ist, nicht von ihrer Richtigkeit überzeugen, wofür er im Allgemeinen auf die Abhandlung von Schwegler im zweiten Heft des vor. Jahrg. dieser Zeitschrift verweisen kann. Besonders muss er sich aber wundern, dass der Hr. Vf. seine frühere, wohlbegründete Ansicht (Einl. S. 123), wornach sich das vielbesprochene Zeugniss des Papias über eine Spruchsammlung des Markus nicht auf unser jetziges Markusevangelium beziehen lässt, jetzt zurückgenommen hat; denn dass dieses οὐ τάξει, οὐχ ὥσπερ σύνταξις geschrieben sei, kann man doch gewiss nicht sagen. Ueberhaupt aber scheint die Beschaffenheit unseres zweiten Evangeliums mit der Annahme einer so authentischen Ueberlieferung, wie sie der Markus des Papias haben musste, nicht zu stimmen, und auch über die vermeintlich ursprüngliche Einfachheit der Darstellung des Markus bemerkt der Hr. Vf. selbst S. 212 sehr treffend, dass sie vielmehr gerade die sekundäre, compendiarische Bearbeitung verrathe. Weit mehr kann sich Ref. mit den Resultaten des Hrn. Vf. über das erste Evangelium, abgesehen von dem Verhältniss desselben zum zweiten, einverstanden erklären, will daher hier nur noch kurz auf die vielen guten Bemerkungen verweisen, welche die Auseinandersetzung des Hrn. Vf. über die Composition dieses Evangeliums enthält, wie z. B. S. 184 die Observation, dass die Erzählung von der Bergpredigt mit der nächstfolgenden von den Wundern Jesu auf's Engste zusammenhänge, und ihr nothwendig vorausgehe, weil das Wunder selbst ohne die Wahrheit der Lehre nicht beweisend wäre. Ein weites Feld für eine wissenschaftliche Debatte würde die Frage über das vierte Evangelium darbieten; da aber gerade hier der Hr. Vf. seine frühere Ansicht nur wenig modificirt hat, andererseits Ref. nur leicht berühren könnte, was schon Andere in diesen Jahrbüchern theils bereits gesagt haben, theils in der nächsten Zeit sagen werden, so will er diese Frage nicht weiter erörtern, und nur das Eine beiläufig bemerken, dass auch hier die frühere Ansicht des Vf., wornach Justin das vierte Evangelium nicht gekannt hat, vor der nunmehrigen entgegengesetzten (S. 337) ohne Zweifel den Vorzug verdient (vgl. auch diese Jahrbb. B. II. 565), und dass ebenso nicht blos die Benützung des ersten Johanneïschen Briefs bei Polykarp wegen der Unächtheit des ihm beigelegten Schreibens, sondern auch die bei Papias, welche Euseb bezeugt, ohne doch Genaueres darüber mitzutheilen, keineswegs sichersteht. Auch dass Lukas nur von geschichtlichem Interesse ausgegangen sei, möchte Ref. nach den neuesten Verhandlungen über den Zweck der Apostelgeschichte und den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums nicht mehr behaupten.

Von besonderem Werthe für den Zweck des vorliegenden Buchs

sind die Bemerkungen über die Entstehung und den geschichtlichen Charakter der Evangelien überhaupt, welche S. 148 ff. die Untersuchung über dieselben einleiten, und sich mit rühmlicher Offenheit über den wahren Sachverhalt aussprechen. »Man sollte offen und ehrlich anerkennen, sagt der Hr. Vf. S. 151, dass nach der ganzen Sachlage eine ächt geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu unmöglich ist, statt durch täuschende Unterscheidungen und halbe Zugeständnisse das gesunde Urtheil zu bestechen und zu hintergehen.« Wie nöthig wäre es doch, dass solche goldene Worte die gebührende Anerkennung fänden, und wie deutlich zeigen sie uns nicht, dass es in unserer Zeit nichts mehr hilft, sich wider die Kritik zu sperren, und dass man weder ein Hegelianer noch ein Straussianer, sondern eben nur ein Mann von gesundem, wahrheitsliebendem Sinn und historischem Urtheil zu sein braucht, um die Täuschungen der modernen Orthodoxie zu durchschauen! Indem Ref. diese Eigenschaften des Hrn. Vf. auch durch die vorliegende Schrift rühmlich bewährt findet, schliesst er mit dem Wunsche, dass sie recht Vielen eine Brücke zu einer freieren Ansicht vom Christenthum werden möge.

Die Geschichte Catharina's von Bora. Nach den Quellen bearbeitet von Wilh. Beste. Halle, 1843. VIII u. 132 S. 54 kr.

Das Interesse dieses Büchleins ist nicht blos das biographische, von der Lebensgefährtin des grossen Reformators ein Bild zu erhalten, sondern auch ein allgemeineres, protestantisch-apologetisches. »Der Teufel, so er mir nicht könnte näher kommen, — sagt Luther, S. 109 unserer Schrift — sollte er wohl meiner Käthen allein der Ursachen halber allerlei Weise suchen, dass sie des Mannes D. Martin eheliche Hausfrau gewesen«. Das ist denn auch reichlich geschehen; die Lügen älterer Schmähschriften über Katharina von Bora und Luthers Verhältniss zu ihr sind auch neuestens noch mit solcher Schamlosigkeit wiederholt und vermehrt worden, man hat selbst wissentliche Verfälschungen urkundlicher Berichte so wenig gescheut, dass eine Zurückweisung derselben wohl wieder einmal am Platze war. Die protestantische Kirche freilich kann hiebei ruhig zusehen; wären die Schmähungen der Gegner auch weniger aus der Luft gegriffen, als sie es sind, so wäre damit nur gegen einzelne Personen, nicht gegen den Protestantismus selbst etwas bewiesen; wir haben nie behauptet, dass Luther in-

fallibel und sündlos gewesen sei, und das Recht unserer Ueberzeugung nie auf seine Person gestützt, sondern auf die Vernünftigkeit seiner Sache; mögen daher die Gegner sich die undankbare Mühe nehmen, die Scheusslichkeiten eines Innocenz VIII. und Alexander VI. zu verschleiern, wir wollen selbst einen Luther in seinen Schwächen, wie in seiner Grösse, treu und wahr darstellen. So wahr das aber auch ist, so wenig werden wir doch den Gründer des deutschen Protestantismus grundlosen Verläumdungen preisgeben wollen, und so sehr müssen wir desshalb die Sorgfalt und Gründlichkeit anerkennen, mit welcher die vorliegende Schrift, in einfacher und streng urkundlicher, aber warmer und ansprechender Darstellung die unwahren Vorwürfe der Gegner zurückweist.

Von Luthers Gattin sowohl, als von ihm selbst, erhalten wir hier ein äusserst freundliches Bild, und namentlich die vielen Aeusserungen des Reformators an und über seine Hausfrau, die der Vf. beibringt, lassen uns in ein ebenso heiteres als edles Verhältniss der beiden Ehegatten blicken, und zeigen uns Luther in der ganzen Gemüthlichkeit und Unbefangenheit seiner herrlichen Natur. Was kann es z. B. Naiveres geben, als das Bekenntniss (S. 54): »Im ersten Jahr des Ehestandes hat Einer seltsame Gedanken; wenn er über Tisch sitzt, so denkt er: vorhin warst Du allein, nun bist Du aber selbander. Im Bette, wenn er erwacht, siehet er ein paar Zöpfe neben ihm liegen; das er vorhin nit sahe« u. s. w. Auch an etwas freien Scherzen fehlt es nicht ganz, wie S. 52: »Ich bin an Käthen [Wortspiel mit: Ketten] gebunden und gefangen, und liege auf der Bore [Bohre sächsisch st. Bahre], *scilicet mortuus mundo*« u. s. w. Dass katholische Beurtheiler darin nur eine »Zote« zu finden wussten, darf uns nicht wundern, und ebensowenig, dass protestantische Rigoristen derartige Aeusserungen aus Luthers Schriften wegwünschten: wir werden auch hierin nur den Mann erkennen, der sich alle menschlichen Verhältnisse ächt menschlich anzueignen wusste.

Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Principien Bruno Bauers. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Dr. Gruppe. Von Dr. J. Räbiger, Lic. der ev. Theol. und Privatdoc. Bresl., 1843. 184 S. n. 1 fl. 30 kr.

Die nächste Veranlassung dieser Schrift ist eine Antikritik Gruppe's gegen eine Recension des Vf. über seine Schrift »B. Bauer und die

akademische Lehrfreiheit.« Dieser Gegenstand hat nun freilich für das grössere Publikum wenig Interesse, und sosehr wir dem Vf. mit seinen Bemerkungen gegen Gruppe Recht geben müssen, so unwerth erscheint uns doch eine solche Kleinigkeit ausführlicher öffentlicher Besprechung. Auch die Bauer'sche Angelegenheit selbst hat ihre Bedeutung ziemlich verloren; statt zu einer gründlichen Erörterung der Principienfrage Anlass zu geben, hatte sich das Interesse von Anfang an zu sehr auf die persönliche Frage über Anstellung oder Nichtanstellung Bauers hingewendet; das Persönliche als solches wird aber die allgemeine Aufmerksamkeit nie lange fesseln können, und um so weniger, wenn es eine Person betrifft, welche durch ein so eitles Hervordrängen und unbesonnenes Dareinfahren den Anspruch, für die Repräsentantin eines wissenschaftlichen Princips zu gelten, schnell verwirken musste. Wenn nichtsdestoweniger die vorliegende Abhandlung hier zur Anzeige gebracht wird, so geschieht diess wegen zwei allgemeinerer Erörterungen, die der Hr. Vf. aus Anlass der obenbezeichneten Punkte beibringt. — Die eine derselben betrifft die Frage über die Zulässigkeit und die Grenzen der akademischen Lehrfreiheit überhaupt. Sehr treffend zeigt hier der Hr. Vf. S. 17—25: »Lehrfreiheit zu fordern sei ebenso das Recht des Einzelnen, wie es Pflicht des Staats und der Kirche sei, Lehrfreiheit zu gewähren«, ja freie Lehre zu verlangen, da doch auch sie sittlicher Weise nur auf die Wahrheit sich können gründen wollen; die eigenthümliche Sittlichkeit des akademischen Lehrers bestehe eben darin, die Wissenschaft frei von allen und jeden Nebenrücksichten zu treiben und vorzutragen, und hierin liege auch das Einzige, was der Staat, abgesehen von den allgemeinen Bürgerpflichten, von ihm verlangen könne. Auch das Weitere können wir zugeben, dass der Staat dafür von den Vertretern der Wissenschaft Achtung vor seinem geschichtlichen Bestande und dessen Bedingungen fordern müsse (S. 27), und ebensowenig wollen wir dem Satze (S. 44) widersprechen, dass eine Richtung, welche geradezu in bewusste Opposition gegen das Christenthum tritt, und dieses nicht nur fortbilden, sondern in seinem ganzen Bestehen aufheben und die Religion als solche aus dem praktischen Leben verdrängen will, in einer theologischen Fakultät wenigstens nicht geduldet werden kann. Nur halten sich diese Sätze eben noch zu sehr im Allgemeinen, und es ist dabei die Principienfrage nach der Berechtigung des christlichen Staats, oder was dasselbe ist, der Identität von Staat und Kirche, übergangen, und diese Identität eben nur unbewiesen vorausgesetzt. Giebt man aber diese einmal zu, so kann man auch nicht bei den Bestimmungen des Vf. stehen bleiben; der »christliche Staat« muss auch schon die theilweise Opposition gegen das Positive als Verbrechen be-

handeln, und kann keine Wissenschaft dulden, die sich von seiner Vormundschaft irgendwie emancipirte, wie sich denn auch diese Consequenz immer mehr entwickelt hat; die Wissenschaft umgekehrt muss auch die vom Verf. gezogene Grenze verwerfen, und für sich, so lange sie sich wirklich auf theoretischem Boden hält, ganz volle und unbeschränkte Lehrfreiheit fordern. Mit Transaktionen ist auch hier nichts ausgerichtet.

Der zweite Punkt von allgemeinerem Interesse in dieser Schrift sind ihre Bemerkungen zur Widerlegung der kritischen Principien B. Bauers. Wir können auch hierin dem Vf. grösstentheils Recht geben, wenn wir gleich bei einigen Andern, wie namentlich dem Recensenten Bauers in diesen Jahrbb. 1843, 2. H., eine schlagendere und tiefer gehende Widerlegung finden, und auch damit sind wir einverstanden, dass bei der Untersuchung über die Entstehung der Evangelien weder die Annahme schriftlicher Quellen, noch die einer mündlichen Tradition, noch die einer freien Produktion der Evangelisten ausschliesslich festgehalten werden darf; nur vermissen wir ein festes Regulativ, um das Verhältniss dieser und überhaupt der biblischen Schriftsteller zu einander, und das Interesse, aus dem die einzelnen Schriften hervorgegangen sind, zu erklären, denn der formelle Unterscheidungsgrund des gesetzlichen, philosophischen und prophetischen Elements (S. 176 f.) genügt hiefür nicht, hier hätte Vf. vielmehr auf die dogmatischen Differenzen der urchristlichen Zeit näher eingehen müssen. Wenn derselbe (S. 156 ff.) mit Bauer annimmt, dass die Messiasidee in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten erloschen, und abweichend von ihm, dass sie erst durch Jesus wiederbelebt worden sei, so haben darauf diese Jahrbücher schon in ihrem zweiten Bande S. 35 ff. geantwortet.

Das protestantische Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche nach seinem religiösen und dogmatischen Gehalte beleuchtet von P. Fr. Andersen. Mit Vorw. v. Dr. J. Dorner. (A. d. Theol. Mitarb. bes. abgedr.) Kiel, 1842. VI u. 104 S. 54 kr.

Es verdient Beachtung, wie sehr sich in den letzten Jahren die Untersuchungen über die Kirche und kirchliche Verhältnisse gehäuft haben. Ausser den praktischen Anlässen, welche der Streit der Confessionen und Sekten unter einander und mit dem Staate darbot, dürfen wir den Grund davon auch in der dogmatischen Richtung der gegenwärtigen Theologie suchen. Auf dem Gebiete der freien wissenschaftlichen Erörterung aller Orten aus dem Feld geschlagen sucht sich die Parthei des theologischen Rückschritts nur um so fester an die Kirche und das

kirchliche Bewusstsein anzuklammern, um so durch die Auktorität und die zahllosen Mittel der kirchlich-politischen Macht wiederzugewinnen, was sie im offenen Gedankenkampfe nicht zu halten vermocht hat. Natürlich muss dabei der Begriff der Kirche in den Vordergrund treten. Wenn daher von den drei fundamentalen Unterscheidungslehren des Protestantismus zuerst, im Streite von Protestanten und Katholiken, die erste, das Dogma vom alleinrechtfertigenden Glauben, den Mittelpunkt des dogmatischen Interesses bildete, hierauf, in den Verhandlungen zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, die zweite, die Lehre von der Schrift, diese Stelle einnahm, so scheint dieselbe jetzt, im Kampfe der Orthodoxie mit der Spekulation, der dritten, der Lehre von der Kirche, bestimmt zu sein. Allerdings aber — wie auch das Vorwort richtig bemerkt — bis jetzt ist mehr die rechtliche, als die dogmatische Seite der Lehre von der Kirche untersucht worden, und je wichtiger nun gerade die letztere ist, um so mehr muss jeder Beitrag für ihr Verständniss willkommen sein. Nur lässt sich hier von vorne herein eine Schwierigkeit nicht übersehen. Die Lehre von der Kirche ist in ihrer dogmatischen Bestimmung durch so viele Voraussetzungen bedingt, dass es kaum möglich ist, sie für sich erschöpfend zu behandeln, und jede abgesonderte Erörterung über dieselbe immer nur hypothetische Geltung haben wird. Auch die Beurtheilung einer solchen Erörterung wird daher eben nur fragen können, inwiefern dieselbe von dem bestimmten Standpunkt des Verf. aus etwas Befriedigendes geleistet habe. Bei der vorliegenden Schrift ist nun dieser Standpunkt der eines entschiedenen, wenn auch Anerkennung der modernen Wissenschaft anstrebenden Supranaturalismus; sehen wir, ob es dem Hrn. Vf. gelungen ist, durch seine Abhandlung zur Empfehlung dieses Standpunkts beizutragen.

Nachdem der Vf. zunächst S. 1—16 einleitend über die Nothwendigkeit der Kirche für die christliche Religion und den, wie er meint, »unnatürlichen«, wie aber die Geschichte zeigt, höchst natürlichen Mangel an kirchlichem Interesse innerhalb des Protestantismus Einiges bemerkt hat, giebt er Kap. 1. S. 17—37 eine fleissige und im Ganzen genommen richtige Darstellung der protestantischen Lehre über den Unterschied der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Weniger gelungen ist in demselben Kap. der Abschnitt über die Anfänge dieser Unterscheidung in der vorreformatorischen Zeit, und entschieden verfehlt die Behauptung (S. 21): die Zeit vor dem 12ten oder 13ten Jahrhundert »charakterisire sich durch eine dualistische Scheidung der beiden Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Beide werden in zwei entgegengesetzten Richtungen [der katholischen und häretischen] zum Extreme fortgetrieben.« Im Gegentheil, diese Zeit charakterisirt sich



durch die völlige Unfähigkeit, jene beiden Begriffe auseinanderzubringen, die bei Donatisten und ähnlichen Schismatikern um nichts geringer ist, als bei den Katholikern; der Unterschied beider ist nur, dass die Einen, von der Identität der sichtbaren und der wahren Kirche ausgehend, die katholische Kirche, weil sie die sichtbare ist, auch für die allein wahre erklären, die Andern, von derselben Voraussetzung aus, sie, weil sie nicht schlechthin heilig ist, auch gar nicht als Kirche gelten lassen wollen, aber nur um in ihrer Gemeinschaft eine andere, gleichfalls sichtbare Kirche an ihre Stelle zu setzen. Allzu äusserlich ist es auch, wenn der Hr. Vf. S. 28 die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche im Protestantismus nur aus der Apologetik gegen die Katholiken erklärt, statt sie als nothwendige Folge aus dem protestantischen Standpunkt eines religiösen Idealismus zu begreifen.

Wichtiger indessen, als dieses erste, ist das zweite Kap., »die Vertheidigung des protestantischen Dogma von einer unsichtbaren und sichtbaren Kirche durch Prüfung der dagegen gemachten Angriffe« (S. 37—101). Gerade hier können wir aber dem Hrn. Vf. weit weniger beistimmen, als in seiner historischen Untersuchung. Die Gegner, welche derselbe hier widerlegt, sind theils Katholiken und Rationalisten, theils solche, welche mit Rothe und Wurm die Kirche im Staat aufgehen lassen möchten. So manches Richtige nun aber auch im Einzelnen gegen diese gesagt ist, so wenig scheint sich doch der Hr. Verf. die eigentlichen Hauptfragen klar gemacht zu haben. Eine Veranlassung hiezu hätte ihm Schleiermachers scharfe Erörterung der Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche (§. 148 seiner Dogmatik) geben können. Sofern die wahre Kirche ihre äusseren Kennzeichen haben und aus bestimmten Subjekten bestehen soll, wie diess unsere Glaubensbekenntnisse fordern, ist sie nicht unsichtbar, und es lässt sich der ganzen Consequenz einer Identificirung von Innerem und Aeusserem in der Kirche, der Consequenz des Katholicismus, nicht entgehen; wird dagegen wirklich an der Unsichtbarkeit der wahren Kirche festgehalten, und diese mit Schleiermacher nur in der »Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang« gesucht, so ist es auch nicht mehr möglich, die Kirche mit ebendemselben auf die in geschichtlichem Zusammenhang mit Christus Stehenden zu beschränken, denn auch dieser ist immer noch etwas Sichtbares, und den Besitz der Wahrheit, oder was dasselbe ist, die Seligkeit an ihn zu binden kommt nicht blos im Princip, sondern auch in den praktischen Folgen mit dem *extra ecclesiam nulla salus* auf Eines hinaus, da die wirkliche Vermittlerin des geschichtlichen Zusammenhangs mit Christus doch wieder nur die Kirche sein könnte. Dann wäre mithin der Begriff der Kirche, wenigstens für die unsichtbare Kirche, ganz

aufgegeben, und gienge in den der Menschheit über. Der Hr. Vf. nun stellt sich im Wesentlichen auf den Schleiermacher'schen Standpunkt, wenn er dem kritischen Resultate desselben, dass von dem, was in der Dogmatik die unsichtbare Kirche heisst, das Meiste nicht unsichtbar sei, und von dem, was die sichtbare, das Meiste nicht Kirche — S. 78 unbedingt beipflichtet, und seine eigene Ansicht S. 93 in die Worte zusammenfasst: »Unter der wahren Kirche verstehen wir die unsichtbarsichtbare Gemeinschaft derjenigen, in welchen Christus wirkt durch den heil. Geist, abgesehen von den ihr anhaftenden, trübenden und entstellenden unchristlichen Elementen. Unter der empirischen Kirche hingegen verstehen wir diese Gemeinschaft angeschaut in dem Zustande ihrer Verunreinigung durch die Welt.« Wie aber hiemit, dem Obigen zufolge, nur auf halbem Wege stehen geblieben wird, so zeigt sich die Unsicherheit dieses Standpunkts auch an der vorliegenden Darstellung selbst, wenn der Vf. einerseits (S. 97) das Gebiet der Kirche über das Christenthum hinaus ausdehnen, und auch Alles, was der Geist in Juden und Heiden gewirkt habe, ihr vindiciren will, andererseits (S. 58) die Nothwendigkeit der sichtbaren Kirche damit beweist, dass »der Mensch einer objektiven Norm bedarf, welcher er unzweifelhaft vertrauen kann,« d. h. wenn er in Einer und derselben Schrift das einemal in die katholische Lehre von der Infallibilität der äusseren Kirche zurücksinkt, das anderemal den Begriff der Kirche in den der menschlichen Gattung verschwimmen lässt — denn die sogen. vorbereitende Gnade, durch die er ein Christenthum vor Christus zu gewinnen sucht, ist eben nur ein unklarer, sophistischer Ausdruck für die Vernünftigkeit des menschlichen Geistes. Ist aber so die Sache im Grunde bei Schleiermachers Bestimmungen belassen, so müssen wir der vorliegenden Abhandlung allerdings eine eigenthümliche Bedeutung absprechen.

Puseyismus.

1. Moritz Petri (Pastor in Münder), Beiträge zu besserer Würdigung des Wesens und der Bedeutung des Puseyismus, durch Uebertragung einiger der wichtigsten betreffenden englischen Schriften nebst einer Einleitung. Erstes Heft. Göttingen, 1843. 8. xxxiv. 158 S. 1 fl. 20 kr.
2. Armand de Mestral (ministre du canton de Vaud), l'école théologique d'Oxford. Recueil de documens. Lausanne, 1843. 8. 164 S.

Zwei Schriften über den Puseyismus, beide vom Festland, die eine aus der evangelischen Kirche Deutschlands, die andere aus der refor-

mirten Kirche der französischen Schweiz; beide nicht selbstständig entwickelnd, sondern Urkunden mittheilend, als Beiträge zur richtigen Kenntniss der Thatsachen.

Der Gedanke, welcher dabei zu Grunde liegt, ist richtig. Dass die kirchliche Bewegung, welche man mit jenem Namen zu bezeichnen pflegt, eine der bedeutendsten Erscheinungen der neuesten Kirchengeschichte sei, steht nicht in Frage; und eben so gewiss ist es in unserm Interesse, vollständige und entsprechende Kenntniss von den Thatsachen zu erhalten, denn das Urtheil wird sich dann von selbst ergeben. Auch glaube ich, dass es bereits an der Zeit wäre, wiewohl die Bewegung noch zu keinem Abschluss gekommen ist, eine vom Anfang bis jetzt gehende sachgemässe Auswahl der wichtigsten Abhandlungen, Predigten, Reden und amtlichen Urkunden für und wider unparteiisch zu veranstalten; denn es gehören dahin zum Theil kleine aber treffliche Flugschriften, Blätter, die in kurzer Zeit abfallen und vom Wind verweht werden, während sie doch zu dem Frühling gehören, von welchem ein lebendiges, ganzes und treues Bild der Geschichte bleiben soll.

Sehen wir, ob die Verfasser obiger Schriften einen solchen Plan gefasst, und wie weit sie denselben ausgeführt haben.

Nr. 1 enthält nach einer kurzen Einleitung nur eine einzige Schrift (aber diese vollständig mit 6 Noten im Anhang), nämlich das Sendschreiben Pusey's an den Erzbischof von Canterbury; ein zweites Heft soll den berüchtigten 90sten Traktat (von Newman) und Pusey's Predigt über das hl. Abendmahl bringen, während die Mittheilung der bedeutendsten Gegenschriften sehr bedingt zugesagt wird.

Also auf eine unparteiische Sammlung ganzer Abhandlungen ist es abgesehen, an eine vollständige Sammlung scheint jedoch nicht gedacht zu sein, da blos Schriften der letzten Jahre vorkommen, so dass die Geschichte der allmähligen Entwicklung des Puseyismus nicht daraus entnommen werden kann.

Anders Nr. 2; hier finden wir aus einer Menge von Büchern, Abhandlungen, amtlichen Reden Auszüge. Das ist ein erweiterter Plan; nichts Ganzes und Vollständiges, aber desto mehr Mannigfaltigkeit. Doch ist zu wenig auf Gegenschriften Rücksicht genommen, indem der Verfasser entschieden dem Puseyismus das Wort redet, der selten eingestreute Tadel verschwindet dagegen.

Beide Schriften sind also nur Anfänge zu dem, was wir wünschen; doch nähert sich die zweite Schrift dem Entwurf einer geschichtlich auswählenden Urkundensammlung eher als die erste.

Petri (1.) giebt in seiner Einleitung zuerst die Begründung der bischöflichen Kirche in England, jedoch in einseitiger Weise, indem er

lediglich die weltliche und tyrannische Seite der englischen Reformation hervorhebt, die religiöse, freie Seite derselben, sofern sie von unten ausgieng, gänzlich übersieht. Den Schluss dieses Abschnitts bilden die 39 Artikel der anglikanischen Confession, nach der Uebersetzung von Schubert, von welcher ich, statt Einzelnes zu tadeln, lieber die Uebersetzung des »opus supererogativum« rühmen will, welche als gelungen zu empfehlen ist, »überpflichtiges Werk«.

Ein zweiter Abschnitt zeichnet »die jetzigen Hauptrichtungen innerhalb der bischöflichen Kirche«, nämlich die evangelische, die hochkirchliche Partei, und die des sogenannten »Kirche- und Staat-Princips«. Diese Kennzeichnung ist nach Uhden's »Zustände der anglikanischen Kirche« (worauf der Verf. selbst verweist), zwar nicht fortlaufend, aber doch mit denselben Worten, ohne alles Eigene verfasst. Ebenso, was auf etlichen Seiten über den Anfang des Puseyismus ganz kurz gesagt ist.

Dass der Verf. gerade Pusey's Sendschreiben an den Erzbischof (im Frühjahr 1842 veröffentlicht) ausgewählt hat, können wir nur billigen, weil in diesem Schreiben, das zum Behuf der Vertheidigung und des Angriffs zugleich verfasst ist, Vieles beisammen ist, was zum geschichtlichen Begreifen der gegenwärtigen Bewegung in der anglikanischen Kirche beiträgt.

Pusey sucht 1. den Vorwurf abzulehnen, dass die nach ihm benannte Richtung schuld sei an den neuerdings vielfach vorkommenden Uebertritten zum römischen Katholicismus. Er bringt zur Vertheidigung manche wichtige Dinge vor, ohne jedoch den Eindruck hervorzubringen, dass jener Vorwurf so ganz grundlos sei.

Dann beklagt er 2. das Verfahren der Bischöfe, welche in ihren Ansprachen bei Visitation ihrer Sprengel über den Puseyismus sich auf unfreundliche, zum Theil ungerechte Art ausgesprochen haben; einige, ohne nur gehörige Kenntniss von dem zu haben, was sie von Amtswegen öffentlich rügten.

Pusey kommt 3. auf das Bisthum in Jerusalem zu sprechen, gegen das er gewichtige Bedenken vorlegt, unter denen für uns das wichtigste ist, dass er die dabei stattfindende Verbindung der anglikanischen Kirche mit deutschen Lutheranern unverholen missbilligt, sofern diese, erst vom Unglauben zurückkehrend, noch nicht so weit gekommen seien, um für den Segen der bischöflichen Verfassung empfänglich und reif zu sein. Hier beruft sich Pusey auf den kleinen Aufsatz des Ref. über Anglokatholicität (Stud. u. Krit. 1841, 4.), von welchem er in einem Anhang einen ziemlichen Auszug giebt, um »die Ansichten des gesunden Theils der deutschen Theologen über Einführung des Episco-

pats von England aus« in's Licht zu setzen. Er erklärt sich aus streng anglikanischen Grundsätzen gegen diese Art Union als gegen ein Experiment, das eine blosse Nebeneinanderstellung ganz verschiedenartiger Elemente sei, wie andererseits auch vom Standpunkt der deutschen evangelischen Kirche aus Einsprachen geschehen sind.

Zum Schluss bittet P. den Erzbischof und seine »Brüder«, die Bischöfe, dringend um äusserste Sorgfalt im Verfahren, stellt ihm vor, dass die mächtige Bewegung innerhalb ihrer Kirche nicht mehr übersehen, auch nicht eingeschüchtert werden könne, sondern sie müsse geleitet werden; er legt ihm an's Herz, man möchte Frieden und Einigkeit in der vaterländischen Kirche befördern, damit die begonnene Wiederherstellung derselben vollendet werde.

Das ganze Sendschreiben macht den Eindruck einer aufrichtigen ernsten und religiösen Gesinnung; das Gefühl der Pietät gegen die eigene Kirche, als »Mutter«, ist so vorherrschend, dass, an versteckte Absichten zu denken, vorausgefasster Argwohn wäre. Einige Worte des Schreibens mögen hier stehen, weil darin eine gesunde, wahrhaft sittliche Ansicht ausgesprochen ist, und weil dieselben eine so einfache Anwendung auf uns finden. Vom Uebertritt zur römisch-katholischen Kirche sagt Pusey: »das ziemt uns, worin wir berufen sind, darin bei Gott zu bleiben (1. Kor. 7, 24); das ziemt uns nicht, dass wir uns einbilden, wir würden leichtere Pflichten und grössere Vorzüge in Verhältnissen haben, dahin uns Gott nicht versetzt hat; vielmehr sollen wir in unsern Verhältnissen dankbar sein, und so leben, dass sie nicht durch Vernachlässigung oder Missbrauch unsererseits zu unserer eigenen Verdammniss ausschlagen. Wäre es selbst wahr, dass die römische Kirche grössere Vorzüge besässe, als unsere eigene, so würde dieses dennoch subjektiv keine Frage von praktischer Bedeutung sein. — Es scheint für Jeden, der innerhalb einer Kirche, darin er stand, Gottes Führung und die Wirkung des h. Geistes an seinem Herzen erfahren hat, und diese Kirche, darin Gott mit erbarmender Sorgfalt seine Seele bewahrte, verlässt, eine so undankbare Verläugnung empfangener Gnadenerweisungen Gottes, ein solches Durchschneiden seiner ganzen früheren Existenz, als eines Gliedes der Kirche Christi, dass man nicht ohne Schmerzen derer gedenken kann, welche unsere Kirche verlassen haben.« S. 12 ff. Der Grundsatz ist gesund; wenden wir ihn auf die voreiligen Gedanken mancher Mitglieder der deutsch-evangelischen und der anglikanischen Kirche an, welche der deutschen Kirche zumuthen, zur anglikanischen Verfassung und Kirche überzutreten, so wird das Urtheil dasselbe sein müssen, welches Pusey über anglikanische Christen fällt, welche zu der römisch-katholischen Kirche übergehen.

Die Aufgabe des Uebersetzers war bei diesem Sendschreiben nicht ganz leicht, der Styl ist wirklich schwerfällig und theilweise dunkel; aber die Schreibart ist in ihrer Eigenthümlichkeit treu wiedergegeben, und einzelne Ausstellungen treten dagegen zurück; nur eines möchten wir erwähnen: das öfter wiederkehrende *charge*, welches die amtlichen Reden der Bischöfe bei der Visitation ihrer Sprengel bezeichnet, übersetzt Petri beharrlich mit »Hirtenbrief«, während jene Reden im Beisein der Geistlichkeit des Sprengels in der Kathedralkirche mündlich gehalten werden, so dass es sich eigen ausnimmt, wenn man erfährt, dass Hirtenbriefe früher theilnahmlos angehört wurden. S. 4 u. s. w.

Wir würden uns freuen, Fortsetzungen dieses Heftes zu sehen, wiewohl die Predigt Pusey's über das h. Abendmahl bereits von katholischer Seite in's Deutsche übersetzt ist.

Armand de Mestral, Verf. von Nr. 2, Prediger im Waadtland, hat bei einer Reise nach England, im Sommer 1842, sich besonders dem Studium des Puseyismus gewidmet, und giebt, aufgemuntert durch das Schriftchen von Merle d'Aubigné: Genève et Oxford, eine Sammlung von Urkunden, diesen Gegenstand betreffend. Er braucht den Namen »theologische Schule von Oxford« für »Puseyismus«, um jene Theologen nicht als eine Sekte zu bezeichnen, was sie nicht sein wollen. Uebrigens ist der neue Name gewiss weniger passend, denn eine Schule bilden jene Männer vollends nicht, weil das wissenschaftliche Interesse vom praktischen weit überwogen wird; weil das Ganze weit mehr der Kirchengeschichte, als der Dogmengeschichte angehört; weil Pusey selbst eher ein Parteihaupt, als der Meister einer Schule genannt werden könnte; endlich, weil die nicht puseyitischen Mitglieder der Universität mit Recht dagegen Einsprache thun könnten, dass der Puseyismus die Theologie von Oxford sei.

Der Verf. hat seinen Stoff in vier ungleiche Abschnitte vertheilt, deren erster die *histoire du mouvement* erzählt; der zweite ist eine ausführliche *exposition du système;* der dritte bringt die Urtheile der anglikanischen Kirche über das fragliche System, endlich folgt ein ganz kurzer Schluss.

Im ersten Abschnitt ist Manches mitgetheilt was freilich dazu dient, das Auftreten der neuen Richtung als innerhalb der anglikanischen Kirche berechtigt und nothwendig begreifen zu lernen. Aus dem, was Pusey selbst im Sendschreiben an den Erzbischof sagt, und was Mestral giebt, lässt sich folgende geschichtliche Entwicklung begründen.

Die anglikanische Kirche hat, seit der Reformation, zwei Elemente in sich, deren Anziehung und Abstossung von Anfang an, jedoch mehr stossweise als stetig sich fortbewegt hat, und in deren Gegensatz ihr



Leben besteht: das katholische Element (im guten Sinne), und das reformirte, Calvinische (wenn man will). Jenes drückt sich im commonprayerbook, der Liturgie, dieses in den 39 Artikeln aus. Der Puseyismus ist eine ausserordentlich kräftige Belebung des anglo-katholischen Elements, wesshalb sein Schild die Liturgie ist, die Confession der 39 Artikel dagegen seine Zielscheibe.

Wie es kam, dass diese Richtung auf das Katholische so lebenskräftig erwachte, das erklärt sich eben durch das Gesetz der Abstossung und der Gegensätze.

Vor 100 Jahren war in England der Latitudinarianismus (ein naher Verwandter des Deismus) herrschend, dessen Wahlspruch das »einfache und leichte Christenthum« war, eine Verstandesreligion von niedriger Temperatur, im Ganzen war die Kirche erstarrt und gleichgültig.

Eine Gegenwirkung gegen diesen Zustand, besonders vom Methodismus ausgegangen, gewann nach und nach an Boden und kam auf ihren Gipfel am Ende des vorigen Jahrhunderts, um die Zeit, wo die vielen religiösen Vereine, z. B. die Bibelgesellschaft, die Missionsgesellschaften u. s. w. gegründet wurden. Das war eine Zeit der Erweckung und Wiederbelebung: ein warmes religiöses Leben pulsirte durch alle Glieder der Nation, das Panier des Evangeliums wurde erhoben, und unter demselben gieng's frisch in tüchtigen Kampf, Mitglieder der Kirche und Dissenters ohne Unterschied; die Farben schienen verwischt, ja das Ganze nahm die Sprache der Dissenters an, Mitglieder der Kirche sympathisirten mit ihnen, und wurden wie sie. Man stellte eine unsichtbare Einheit an die Stelle der sichtbaren Einheit. Das war eine bewegte, lebensvolle Zeit, aber das reformirte Princip der englischen Kirche herrschte einseitig vor, das katholische Element trat in Vergessenheit. Es war die Blüthezeit der Evangelical oder Lowchurch. Pusey formulirt sehr gut: »unsere Kirche ist zum Theil durch diejenigen entkatholisirt worden, welche in einem gewissen Grad dazu beitrugen, sie zu entweltlichen« (Sendschreiben S. 125 f.)

Eine neue Wendung hat jetzt begonnen, deren Verdienst und Schuld der Puseyismus hat. Die Einseitigkeit jener überwiegend protestantischen, antikirchlichen Gegenwirkung gegen die religiöse Erstarrung hat nun eine Gegenwirkung des katholischen Elements der englischen Kirche herausgefordert. Der Art. 9 von der »heiligen katholischen Kirche«, welcher zur Zeit der religiösen Wiederbelebung in Schatten zurückgedrängt war, wird jetzt in's Licht gehoben und droht andere Artikel zurückzudrängen. In diesem Artikel liegt die Stärke des Puseyismus, in diesem auch seine Schwäche, nämlich die Annäherung an den römi-

schen Katholicismus. Da sagt nun Pusey mit Recht: »wie die frühere theilweise Wiederherstellung unserer Kirche nicht errungen wurde, ohne viele ihrer Glieder, selbst Geistliche, an den Dissent zu verlieren, so ist auch jetzt nur zu wahrscheinlich, dass die Kirche einige an den Romanismus verlieren wird«. Ebendas. S. 126. Hat man früher die englische Kirche theilweise »entkatholisirt«, so wird sie jetzt theilweise »entprotestantisirt«.

Der äussere Anstoss zum Hervortreten der jetzt herrschenden Rückwirkung war ein politischer. Die Whigregierung zur Zeit der Reformbill (1832, 1833) schien sich zu den Dissenters zu neigen, man sprach von Aenderungen in der Liturgie, in der Verfassung wurde Einiges wirklich geändert. Da hielten es etliche Freunde der Kirche für angemessen, die Aufmerksamkeit ihrer Zeitgenossen auf einige vergessene Wahrheiten hinzulenken, und die *Tracts for the times* (zeitgemässe Tractate) nahmen ihren Anfang (1833); dieselben wurden allmählig der Haupthebel der Bewegung. Die Sache entwickelte sich in schnellen Schritten, zum Theil durch den Widerstand, den sie fand, gefördert. Das stille Bächlein ist zum gewaltigen brausenden Strom geworden, der Alles zu überschwemmen droht, so dass man das Ende noch nicht absieht.

Wir kehren zu de Mestral zurück. Im zweiten Abschnitt giebt er eine Auseinandersetzung des »Systems« (wie er es nennt) nach folgenden Punkten: Kirche, bischöfliche Verfassung, Ueberlieferung, Taufe, Abendmahl, Rechtfertigung, neue Lehren (über Gebete für die Todten und Anrufung der Heiligen), endlich Neigung zum römischen Katholicismus. Hier ist, wie überhaupt im Buche, keine stetige Entwicklung zu suchen, sondern auserlesene Stellen mit dazwischen gesäeten eigenen Bemerkungen aneinandergereiht, namentlich Auszüge aus Newman's zwei bedeutendsten Werken »vom prophetischen Amt der Kirche« (s. Stud. u. Krit. 1841, 4.) und »von der Rechtfertigung«, aus Pusey's Sendschreiben, aus den Traktaten für die Zeit u. s. w. Dabei lässt sich der Verf. angelegen sein, das Verhältniss dieser Lehren zur anglikanischen Confession und zu der Lehre der angesehensten ältern Theologen Englands in's Licht zu setzen. Die ganze Darstellung ist mit entschiedener Vorliebe für den Puseyismus angelegt, so dass ein demselben möglichst günstiger Eindruck beabsichtigt ist, was schon aus dem Umstand erhellt, dass hier keine Stelle mitgetheilt wird, welche extremer lautet, sondern nur die milderen ausgewählt sind. Uebrigens ist das Lesen dieses Abschnitts, des Zerstückelten halber, ermüdend.

Weniger ist diess der Fall beim dritten Abschnitt (*le système jugé par l'église anglicane* S. 95—157), indem hier grössere Stücke sich



finden, die in sich einen stetigern Zusammenhang haben. Zwar wie die Stelle aus Gladstone's Werk hieher gehört, ist nicht abzusehen, so reich dieselbe an trefflichen Gedanken ist, weil sie nur als Privatäusserung anzusehen ist. Amtlichen Charakter dagegen haben die Aeusserungen der anglikanischen Bischöfe in ihren Visitationsreden (*charges*). Allein wenn man diese gelesen hat, so muss man fragen: was ist nun das Urtheil der anglikanischen Kirche über die neue Bewegung, wenn ein Bischof Ja sagt, der andere Nein? wenn der Eine (Bischof von Chester) die neue Lehre »der feinen List des Widersachers« zuschreibt, »gegen welchen die Kirche Christi erbaut ist«, während der Andere (Bischof Philpotts von Exeter) sagt, die Kirche sei den Verfassern der Traktate grossen Dank schuldig, und es habe seit den Tagen Cranmer's keine so mächtige und wohlthätige Bewegung der Geister mehr gegeben? Uebrigens stimmen die meisten Bischöfe darin überein, dass zwar keiner einzelne Uebertreibungen, besonders Annäherungen an das Römisch-Katholische u. dgl. ungerügt lässt, aber fast alle etwas Gutes und Wohlthätiges an der neuen Erregung anerkennen, namentlich, dass der kirchliche Eifer zugenommen habe, das theologische Studium erweitert und neu belebt worden sei u. s. w.

Merkwürdig ist, an Amtsreden anglikanischer Bischöfe in Ostindien (wo unter den Missionaren der Puseyismus um sich greift und bedenkliche Spaltungen zu erregen droht) zu sehen, wie die Meinungsverschiedenheit sich auch bis in die Kolonieen erstreckt, indem Bischof Daniel Wilson von Calcutta entschieden gegen, der Bischof von Madras für die Traktate sich ausspricht. Endlich bringt de Mestral Aeusserungen anglikanischer Bischöfe in Schottland und in Nordamerika.

Das müssen wir gestehen, so wenig strenge Einheit der Kirche in diesen Amtsreden zusammengenommen zu entdecken ist, so viel Weisheit findet sich in einigen, welche unparteiisch das Bleibende und Wohlthätige zu bezeichnen und zu empfehlen wissen. Wir danken dem Verf. für diese fleissige Sammlung, durch welche ein Geist lebendigen Eifers geht, der ihm zur Ehre gereicht.

Als Schluss möge man das annehmen, was ein anglikanischer Bischof Doane von New Jersey in Nordamerika, von einer Reise nach England zurückgekehrt, im Herbst 1841 in einer Predigt gesagt hat: »Man »wird sich ernstlich fragen, ob nicht in diesem Streit eine bedenkliche »Gefahr liege? Ja, ebenso viel Gefahr, als in dem frischen Winde »liegt, welcher die stehenden Wasser eines Sumpfes bewegt, oder wel»cher vor der Zeit die erstorbenen Blätter den Bäumen entreisst, welche »unsere Hügel bedecken. Alles, was in dieser Frage persönlich, örtlich, »gelegenheitlich ist, wird bald verschwinden. — Aber der Aufruf, wel-

»eher geschehen ist an die Grundsätze der Freunde der Kirche, in einem »Augenblick, wo schlimme Leute Hand an sie legten; die Festigkeit, »mit welcher die Kirche ihre Rechte wieder geltend gemacht hat, als »unabhängig vom Staat, und wohl über demselben stehend; diese Rück»kehr zum alten Glauben, zur alten Zucht, zum alten Gottesdienst; die »Richtung zur alten Frömmigkeit, Heiligkeit und Liebe, welche allen »Theilen der Kirche gegeben worden ist; — alles das wird bleiben, »als grosser Segen für die Menschheit, lange nachdem die Namen, wel»che in diese Wortstreitigkeiten sich gemischt haben, werden in Ver»gessenheit gesunken sein.«

G. V. Lechler.

B. Miscellen.

Die neuesten Erklärungsversuche der Reden Elihu's.
Von Dr. E. Meier.

Nachdem die meisten und gründlichsten Kritiker der neueren Zeit mit bis jetzt unwiderlegten und, wie es schien, unwiderlegbaren Beweisen die Unächtheit der Reden Elihu's (Job 32—37.) dargethan hatten, werden neuerdings wieder Stimmen laut, welche die schönste Einheit und Ursprünglichkeit aller Stücke des Buches theils vornehm behaupten, theils das gefährlichere Wagniss unternehmen, mit gelehrten Waffen und Gegengründen die angefochtene Authentie desselben zu retten, und dann nach einigen mehr oder minder geschickten Streifzügen die Niederlage der Gegner zu proklamiren. In die erste Reihe gehört unter andern die Bearbeitung des Buches Job von Vaihinger, 1842. Wie sehr aber der Hr. Verf. in Beziehung auf alttestamentliche Kritik ein Saul unter den Propheten erscheinen muss, wird schon diess Eine genugsam zeigen, dass er für die Abfassungszeit des Buchs die fünf Jahrhunderte zwischen Mose und Salomo ansetzt und so der Phantasie und dem Belieben des Lesers einen gar behaglichen Spielraum vergönnt. Ein tieferes Verständniss des Buchs ist schon dadurch abgeschnitten. Wer so wenig den geschichtlichen Hintergrund des Ganzen zu durchschauen vermag, wie kann man von dem erwarten, dass er feinere Fragen der Kritik, die nicht auf so flacher Hand liegen, als das im Allgemeinen sehr späte Zeitalter des Buchs, auch nur zu würdigen, wie viel weniger zu widerlegen im Stande sei!

In der Reihe derer, welche sich auf eine wirkliche Widerlegung jenes kritischen Resultates einlassen, ist besonders »das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert und übersetzt mit exegetischen und kritischen Bemerkungen von Dr. Johann Gustav Stickel, 1842«, zu erwähnen und als die ausführlichste Vertheidigung aus neuerer Zeit hier kurz zu prüfen.

Als Resultat der Untersuchung (S. 224—265) soll sich herausgestellt haben, einerseits, »dass die Reden Elihu's nach innerer und äusserer Beschaffenheit sowohl ihrem materialen Gehalte, wie der Argumentationsart und Sprachform nach im Geist der übrigen Schrift vollkommen begriffen werden können, ja mit Nothwendigkeit daraus hervorspringen, und dass, was gegen ihre Echtheit eingewendet worden, nicht durch blos subjektive Gründe oder ästhetisches Anfühlen (!), sondern (durch) in der Vorlage selbst gegebene Momente zurückgewiesen wird.« Andererseits, meint der Hr. Verf., müsse fühlbar geworden sein, mit welcher beispiellosen (!) Nachahmungskunst, schlauen Vorsicht und berechnenden Verstellung (??) der doch eminente (!) Dichtergeist des Interpolators ausgestattet werden müsse, »um sowohl in dem, was er spricht, als was er verschweigt (?!) — aus seiner Zeit heraus und in die des Urbilds übertretend, sich mit diesem in Auffassung des Problems, feinen Beziehungen, in Bilderkreis, Welt- und Lebensanschauung, sogar bis auf den Gebrauch seltener Wörter, grammatischer Anomalien und Construktionen u. s. w. gänzlich zu identificiren.«

Ich folge jetzt im Allgemeinen der Reihe, wie der Hr. Verf. seine Gründe aufgestellt hat, obwohl die Anordnung derselben für seine Taktik und planmässige Operation eben kein besonderes Zeugniss ablegt. Es geht etwas bunt durch einander.

1) Zunächst sucht der Hr. Verf. das Schweigen Elihu's während des langen Streits der Freunde zu motiviren, und die ganze Bedeutung seines Auftretens auseinanderzusetzen.

Ueber den letzten Punkt erklärt sich Elihu selbst klar und breit genug. Um so unerklärlicher schien bis jetzt aber sein hartnäckiges Schweigen und zwar um so mehr, da er ja eine höhere Einsicht, als die mitstreitenden Partheien bereits gewonnen hat. Dennoch meint der Hr. Verf., lasse sich diess aus dem künstlerischen und didaktischen Gesichtspunkte des Gedichts vollkommen begreifen. »Eine Person sollte längere Zeit, ohne mitzureden, auf dem Schauplatze gegenwärtig sein und dem Streite folgen. Ihr langes Schweigen, obgleich sie das Bessere wusste, war zu motiviren; diess geschieht durch die sittige Zurückhaltung der Jugend vor dem Alter (!). Darum also wird ein jüngerer Mann eingeführt.«

Allein diese Motivirung, die nicht neu, sondern so alt ist, als die Reden Elihu's selbst, ist doch, genau betrachtet, ziemlich matt und ungenügend, indem jugendliche Bescheidenheit, welche der Dichter 32, v. 6 vorschützt, mit dem aufgespreizten, ruhmredigen und anmassend absprechenden Wesen des polternden Jünglings doch schwer zu vereinen sein möchte. Der Dichter lässt seinen Redner hiemit offenbar aus seiner Rolle fallen, und Hr. Stickel wird schwerlich einen unbefangenen Leser von der »sittigen Zurückhaltung« Elihu's überzeugen können. Man begreift nicht, wie ein junger Mann, der vom Hauche des Allmächtigen sich so getrieben fühlt, wie Elihu, dessen Geist voll von Rededrang ist und dessen Innerstes hervorbrechen möchte wie Wein, der neue Schläuche zerspaltet, man begreift nicht, wie der Dichter einen solchen Streithelden nicht früher in's Feld geführt, sondern ihn so lange dem heftigsten Kampfe schweigsam habe zusehen lassen mögen; warum er ihn nicht etwa lieber statt Zofara habe auftreten lassen, bei dem es doch charakteristisch ist, dass er gar keinen Charakter hat, und der wie ein Echo nur wiederholt, was die beiden andern schon vorgebracht haben. An sich zwar würde es nichts Störendes haben, dass die höhere Einsicht hier einmal der Jugend zugetheilt worden, indem wohl überall das Abwerfen hergebrachter Vorurtheile, sowie das Auftauchen und Geltendmachen neuer Ideen mehr von jugendlich-begeisterten Kräften, als von der bedächtigen Vor- und Rücksicht zäher, zeugungsunfähiger Alten ausgegangen ist. Aber die Art, wie der Dichter diesen jungen Mann auftreten lässt, stimmt nicht zu der Hoheit und Weisheit seiner Lehren, und schon hierdurch giebt er sich als ein unorganisches, äusserlich und ungeschickt hinzugekommenes Gebilde zu erkennen.

Ein Hauptpunkt jedoch ist noch unberührt geblieben. Wollte man Hrn. Stickel auch zugeben, Elihu habe nach dem Plane des Dichters bis zur völligen Niederlage der drei Freunde schweigen sollen, so sieht man doch durchaus nicht ein, warum er, als die Hauptfigur neben den übrigen in der Einleitung zunächst nicht erwähnt ist. Der sonst sehr verständige Dichter würde dadurch mehrere, nicht unbedeutende Vortheile erreicht haben. Er würde einmal bei der sichtbaren Ermattung des Streites die Aufmerksamkeit des Lesers dadurch gespannt und wach erhalten haben und hätte sich dadurch sodann die breite und störende Einführung Elihu's Cap. 32 ersparen können. Aber er erscheint hier völlig fremd und neu, wesshalb der Dichter auch, um die Aufmerksamkeit erst auf ihn hinzulenken, seine Herkunft so genau beschreiben muss. Herr Stickel behauptet zwar, der Verf. führe seine Personen überall erst da ein, wo sie handelnd in das Stück eingreifen sollten; also die drei Freunde Cap. 2, 11—13, und Elihu da, wo er ihn verwenden

wollte. Allein reden denn die drei Freunde sogleich mit einander? Spricht nicht Job zuerst Cap. 3, dann Elifas 4—5 und Bildad zuerst Cap. 8? u. s. w. Aber alle werden, wie billig, in der geschichtlichen Einleitung, die den Leser vorbereiten muss, genannt. Sogar über Jobs Unschuld wird der Leser von vorn herein auf den richtigen Standpunkt gestellt und steht mit dem Dichter über den streitenden Partheien. Der Dichter hätte eben so nothwendig den Leser mit der Anwesenheit eines vierten Freundes bekannt machen müssen, wenn dieser wirklich ein Zuhörer und Theilnehmer des Streits hätte sein sollen. Hr. Prof. Stickel sucht diesen Einwand noch durch ein Argument zu entkräftigen, bei dem man in der That in Verlegenheit kommt, was man mit Anstand darauf erwidern soll. Er meint nämlich, »auch Jahve's, der Hauptperson (!), werde ja im Prologe nicht gedacht,« und ebenso wenig sei die Erwähnung Elihu's nöthig gewesen; die Dazwischenkunft beider könne vielmehr eine Ueberraschung bezwecken. Von Elihu kann diess doch wahrlich nicht gesagt werden, dessen Zorn über Job und die Freunde ja vorher erst weitläufig vermeldet wird, eh' er losbricht. Was aber den andern Punkt betrifft, so will ich den Hrn. Verf. nur daran erinnern, ob denn ein Hebräer und besonders Einer mit dem Bewusstsein unseres Dichters nur einen Augenblick habe zweifeln können, dass Jahve, der Allgegenwärtige, etwa irgendwo nicht nahe und zugegen sei. Die besondere Erwähnung Jahve's, als einer mithandelnden Person, würde einen solchen Zweifel aber vermuthen lassen. Ausserdem ist dieser abentheuerliche Einfall, der einer ernsten Widerlegung nicht bedarf, sogar nach der prosaischen Vorstellung des Hrn. Verf., wenn er sie nur etwas genauer hätte verfolgen wollen, völlig grundlos; denn im Himmel werden ja die Fäden dieses Drama's geschürzt und Jobs unverschuldete Leiden von göttlicher Hand vorbereitet; und nur der, der den Knoten geknüpft, kann ihn am Ende auch lösen. Der Leser sieht also von Anfang an, wie Jahve in Jobs Schicksal eingreift, ja, wie er allein es ist, der es bestimmt! Aber Elihu ist kein Theilnehmer des göttlichen Rathschlusses. Dazu kommt, dass Job mehrmahls die Erscheinung Jahve's herausfordert, aber an eine menschliche Entscheidung und am wenigsten an die eines anwesenden vierten Freundes nirgend appellirt. Stickel meint zwar, gewisse Hindeutungen auf die Dazwischenkunft Elihu's in Jobs Reden selbst entdeckt zu haben; allein diese Hindeutungen sind so subjectiver Art, dass sie schwerlich noch für andere Leser und Kritiker werden Geltung haben können.

Sehr charakteristisch für die Art der Beweisführung unseres Verf. ist es auch noch, wie er den Einwurf beseitigt, dass Elihu in dem Epiloge neben den drei Freunden nicht erwähnt, und mit ihnen, da

er doch eigentlich in gleicher Schuld gegen Job steht, nicht getadelt wird. Er meint, eine Verurtheilung Elihu's sei unmöglich gewesen. Er stehe an Unbefangenheit und Offenheit des Bekenntnisses nur dem Job gleich und erhalte in diesem, so weit seine Gesinnung mit ihm übereingekommen, zugleich sein Urtheil. »Sein (Elihu's) Sieg und das Urtheil über ihn liegt in dem Verstummen Hiobs vor ihm und in der beistimmenden (?) Rede Gottes, die nur noch aus einem höheren Tone klingt. Elihu hat im Sinne Gottes das Wort geführt und das Gehörige ausgerichtet« u. s. w. — Allerdings anticipirt Elihu, wie man längst bemerkt hat, Mehres aus der Rede Jahve's und giebt uns erst einen ausführlichen Kommentar zu den kurzen, kräftigen Texteswörten, welche nachher Jahve spricht. Dass aber Elihu ganz im Sinne Jahve's geredet, diese Behauptung hat Hr. Prof. Stickel doch nur durch eine Art von Advokatenkniff zu stützen gewusst, aber nichts weniger als bewiesen. Elihu hält Job so gut für schuldig, als die Freunde, und lässt weder sein früheres Leben, wie Stickel uns glauben machen will, so ganz ausser allem Betracht, noch deducirt er einzig aus Jobs Verhalten in diesem Streite seine Schuld, obschon er hieran hauptsächlich sich hält und nicht wie die Freunde zu unbeweisbaren, rein persönlichen Anschuldigungen seine Zuflucht nimmt. Aber moralisch ist er von Jobs Sündhaftigkeit überzeugt und deutet das mehrmals klar genug an. vgl. 34, 36—37:

> O würde Job dauernd doch geprüft
> Ob der Erwiederungen nach der Frevler Weise,
> Dass er zu seiner Schuld noch Sünde fügt,
> Höhnt unter uns u. s. w.

Das heisst doch wohl: dass er zu früherer Verschuldung, wofür er leidet, jetzt durch seine Reden gegen Gott noch neue Sünden fügt, für die er auch weiterhin durch Leiden nachdrücklich geprüft werden möge. Sodann geht er 36, 16 ff. bestimmter von der Voraussetzung aus, dass Job durch die Höhe seines Glücks, nicht durch schwere Noth etwa, früher zu Frevel und Unrecht müsse verleitet worden sein:

> Ja, Dich hat ohne Hungersnoth verführt
> Die Glückesweite, welche schrankenlos
> Die Ruhe Deines Tisches, der voll Fett,
> So dass Du voll geworden vom Gericht des Frevlers,
> Indem Gericht und Strafe sich bedingen.

Vergleiche Ewalds Erklärung dieser Stelle. Eine weitere Widerlegung ist überflüssig. Gesetzt aber auch, Stickels Ansicht sei richtig, so bliebe dennoch die Nichterwähnung Elihu's im Epiloge unerklärt und unerklärlich. Das relative Lob, welches Job dort im Gegensatz

zu den 3 Freunden erhält, müsste nothwendig auch auf Elihu ausgedehnt worden sein, wenn er wirklich, wie Hr. Prof. Stickel es sich vorstellt und zu construiren sucht, ein ursprüngliches Glied des Ganzen sollte gewesen sein. Ferner begreift man nicht, warum der Dichter nicht Gott selbst auf diesen seinen vertrautesten Dolmetscher verweisen lässt, und warum umgekehrt Elihu nicht zur Bestätigung seiner Worte auf die sogleich folgende göttliche Theophanie wenigstens hindeutet! Ueber diesen letzten Punkt werde ich weiter unten etwas näher mich erklären. So viel steht einstweilen fest, dass sowohl Elihu's langes Schweigen, als auch das Verschweigen seines Namens im sogenannten Prologe und Epiloge schlecht genug motivirt ist, dass mithin der hieraus geschöpfte Einwurf gegen die Aechtheit und Ursprünglichkeit seiner Reden, trotz Stickels neuem Versuche, mit seinem ganzen Gewicht noch immerhin sich geltend machen wird.

2) Einen zweiten Hauptgrund für die Unächtheit der Reden Elihu's fand man ferner darin, dass Job nicht vor einem Menschen erliegen solle, sondern nur von Jahve gebeugt und gründlich zurechtgewiesen werden könne, so dass desshalb die Entscheidung Gottes, wonach der Mensch sich unterwerfen soll, überflüssig erscheint, indem diess Endurtheil bereits sehr ausführlich von menschlicher Seite ausgesprochen und entwickelt worden. Diess schien sowohl mit dem ganzen Plane des Gedichts, als auch mit der sonst sichtbaren Kunstbildung des Verf. unvereinbar. Hr. Prof. Stickel kann jedoch von alle dem nichts zugeben. Es komme nämlich im ganzen Buche keine Stelle vor, welche die Absicht des Verfassers ausspräche, Job nicht durch einen Menschen besiegen zu lassen; im Gegentheil finde sich manches, was von vorn herein eine solche Lösung vorbereite, wo nicht unentbehrlich mache. Sehen wir kurz seine Beweise.

Schon damit, dass Job 6, 24 ff. gesteht, schweigen zu wollen, wenn die Freunde ihn belehren und seines Irrthums überführen möchten, glaubt Stickel, sei auf die Dazwischenkunft Elihu's hingedeutet. Allein die geradvorhergehenden und nachfolgenden Worte lassen gar keinen Zweifel über den Sinn und über die eigentliche Beziehung jener Worte zu. Job züchtigt entrüstet seine schonungslosen Freunde. Sie mögen ihn doch nicht so hart richten wegen seiner Reden, die im Augenblick dumpfer Verzweiflung ihm entfahren, aber doch nur wie in den Wind gesprochen sind und Niemanden schaden. Wollen sie ihn aber belehren und über wirkliche Fehler etwa aufklären, so will er gern sich von ihnen zurechtweisen lassen. Weiter liegt nichts in den Worten:

Belehret mich, so will ich schweigen,
Und was ich irrte, thut mir kund!

Einen andern wichtigen Beweis findet Hr. Stickel in der Anlage und dem entlehnten Typus des ganzen Stücks. Diesen habe »nicht sowohl die Makamenform (!), als eine ausführliche Gerichtsverhandlung« hergegeben. Vieles Einzelne sei geradezu aus der Gerichtspraxis und dem Processgange herausgesprochen, z. B. dass Job Gott seinen Richter nennt, 23, 7 u. dgl. Dieser Typus nun für die äussere Oekonomie finde sich ebenso in den Reden Elihu's. Wenn nun, meint Hr. Prof. Stickel, ein angeblicher Interpolator blos aus seiner Vorlage jenen Gerichtstypus erkannt hätte, der doch allen neuern Auslegern (ausser Hr. Stickel) noch verborgen geblieben, obwohl die Wiedererkennung desselben durch die weitere Ausprägung in Elihu's Reden noch erleichtert worden sei, so folgert Hr. Stickel daraus, müsse man entweder bei dem Interpolator, trotz seiner beschränktern Erkenntnissmittel, eine viel tiefere Durchdringung unserer Schrift, als bei sämmtlichen Erklärern annehmen, oder es sei hieraus der ungleich nähere Schluss auf die Abfassung dieser Reden durch ein und denselben Dichter zu ziehen.

Das bescheidene Kompliment, welches der Hr. Verf. in Bezug auf die von ihm entdeckten Fäden einer gerichtlichen Verhandlung, woraus das ganze Stück zusammengewoben, sich selbst hat machen zu müssen geglaubt, liesse sich zunächst sogleich ihm streitig machen, obwohl jeder Andere auf die Ehre dieser Entdeckung wird verzichten wollen. Dass der Dichter des Buchs uns die Anknüpfung, Verwicklung und endliche Lösung eines Streites schildert, welcher verständige Leser sollte das nicht von je her seit das Buch Job gelesen werden kann, gemerkt haben? und welcher Ausleger hat etwa das Gegentheil darthun können? Dass bei gewöhnlichen Rechtsstreitigkeiten Kläger, Vertheidiger und Richter sich finden, und nach Anhörung und Erwägung der beiderseitigen Partheien die Entscheidung gegeben werden kann, wem ist das etwas Neues? Wenn aber Stickel meint, den innersten Organismus des Stücks habe der Dichter vom öffentlichen Gerichtsverfahren entlehnt, so könnte man das mit demselben und vielleicht noch mit grösserem Rechte von Platons Dialogen und von den griechischen Dramen behaupten: ja es liesse sich ebenso gründlich beweisen, dass die Menschheit überhaupt erst von der Rechtspraxis und den Gerichtsverhandlungen die Kunst zu disputiren gelernt habe, und dass selbst tief in die Philosophie hinein, die jeden Begriff als Satz, Gegensatz und Schluss zu entwickeln hat, jener Grundtypus eines Processganges geblieben sei. Es handelt sich doch vor Allem wohl um den Gegenstand und Inhalt eines Streites. Hier hätten wir ausserdem den ungesetzlichen Fall, dass der von Job Beklagte (Jahve) in seiner eigenen Sache Schiedsrichter ist. Es fehlt

aber viel, dass Hr. Prof. Stickel im Buche Job die aktenmässige Darstellung eines Prozesses auch nur von fern sollte nachgewiesen haben. Vielmehr hat er die offen vorliegende Form des Dialogs, worin die Streitfragen abgehandelt werden, nur zu dem Zerrbilde eines Protokolls prosaisch genug verunstalten können. Ist also die Basis seines Beweises schon gänzlich unhaltbar, so wird es in noch höherem Grade der Beweis selbst sein. Zunächst gehörte wahrlich keine so grosse Dichterseele dazu, wie Hr. Stickel meint, um die dialogische Form des Stücks zu merken und bei Elihu, so weit es dort möglich war, in Anwendung zu bringen. Es beweist diess nichts für die Identität der Verfasser. — Noch seltsamer und lahmer ist sodann der Nachweis ausgefallen, dass durch Elihu's lange Rede die kurze Entscheidung Jahves weder geschwächt, noch überflüssig werde. Damit Jahve nämlich, der Angeschuldigte, als Richter in seiner eigenen Sache habe auftreten können, sei eine vorherige Reinigung nöthig gewesen, welche Elihu, wie Jobs Schweigen zeige, in vollkommen genügender Weise vollbracht habe. Ausserdem meint Hr. Stickel entrücke der Verfasser den Jahve in eine höchst erhabene Ferne und Glorie, indem er einen menschlichen Kämpen für ihn einschiebe.

Die bodenlose Hypothese einer Gerichtsverhandlung hat den Hrn. Verf. offenbar auch auf die Ansicht geführt, dass Jahve, um seiner richterlichen Funktion mit Anstand vorzustehen, einer Reinigung und Rechtfertigung bedurft habe, eine Ansicht, die mit der Würde und Hoheit Gottes nach hebr. Vorstellung sich schwerlich vereinen lassen möchte. Seine blosse Erscheinung rechtfertigte ihn genugsam. Ausserdem fragt man billig: vor wem denn Gott eigentlich erst gerechtfertigt werden sollte, ehe er sein Richteramt habe übernehmen können? Am wenigsten doch wohl vor Job, der eine solche Entscheidung ja längst herbeigerufen und sich innerlich darauf vorbereitet hatte. — Was endlich die Erhabenheit betrifft, die auf Jahve zurückstrahlen soll, dass ein anderer bevollmächtigter Sterblicher seine Sache ausficht, so ist sie doch in der That nicht weit her. Im Gegentheil erscheint Gott dadurch gerade nicht mehr als der Eine, vor dem der Mensch allein sich beugen muss, indem sein Anwalt und Dolmetscher Elihu ja dieselbe Einsicht hat, so dass Gott zu seiner Rede eigentlich nur noch Amen! zu sagen braucht.

Wichtiger als diess ist aber das Resultat, welches sich aus dem ursprünglichen Plane des Gedichts mit Nothwendigkeit ergiebt, dass Job nämlich überhaupt nicht vor einem Menschen, wie Stickel geradezu behauptet, sondern nur vor Gott erliegen und sich ergeben kann. Schon der Anfang des Stücks verlangt einen solchen Ausgang. Nach einem unerforschlichen Rathschlusse werden im Himmel Jobs Leiden vorbe-

reitet. Nachdem der Dichter uns dann den Kampf des tiefsten und edelsten Selbstbewusstseins gezeigt, nachdem er den orthodoxen Glauben der Zeit, der bereits zu Aberglauben und Fanatismus entartet war, in seiner ganzen Ohnmacht dargestellt und vor Jobs besserm Bewusstsein hatte verstummen lassen, nachdem Job selbst endlich sich gesammelt, sein Innerstes vor Gott ausspricht und ergeben nach höherer Erleuchtung sich sehnt, da muss der räthselhafte Knoten gelöst oder zerhauen werden, und diess kann einzig nur durch Den geschehen, der ihn im Anfang mit unsichtbarer Hand geschürzt, aber nicht durch einen sterblichen Menschen, nicht durch Elihu. Diesen Zweck hatte aber freilich der Verfasser dieser Reden. Er beabsichtigte damit sichtbar eine andere Lösung, als die im Gedicht vorliegende; zerstörte dadurch aber den durchgreifenden Plan des alten Dichters und brachte Wirrwarr, Widerspruch und Unklarheit in das kunstreichste und vollendetste Werk hebräischer Lehrpoesie, so dass man allerdings, wie Ewald sich äussert, eher an einer Erklärung des Buchs vollkommen verzweifeln müsste, als dass man diese Stücke für ursprünglich ächte Glieder des Ganzen halten könnte. Sie unterbrechen schon äusserlich den offenbaren Zusammenhang der Reden Jobs und Gottes; denn Cap. 31 knüpft unmittelbar an Cap. 38 an. Diess ist kurz zu zeigen.

Nachdem die schonungslosen Angriffe der Freunde Job zuerst zur Herausforderung der göttlichen Gerechtigkeit und dann, als sie nicht erschien, durch empörenden Widerspruch gereitzt, bis zur Läugnung derselben getrieben hatten, da befinden sich die Freunde in offenbarer Verlegenheit. Ihre Gründe haben sich erschöpft; sie können jetzt (Cap. 22—28) nur noch mit dem herausrücken, worauf ihre Anklage gegen Job innerlich eigentlich sich stützte, dass er nämlich vor seinem Leiden grosse Sünden begangen haben müsse. So läuft der Streit in rein persönliche Anschuldigungen aus, die sie nicht weiter beweisen können. Endlich schliessen sie sichtbar ermattet mit einem Bilde der Hoffnung. Job soll seine Sünden nur eingestehen; dann wollen sie selbst noch für ihn beten. Allein Job, seiner Ueberlegenheit sich bewusst, sucht den leeren Kampf dadurch abzubrechen, dass er die Ergebnisse desselben kurz und klar zusammenfasst. Unter voller Anerkennung der göttlichen Allmacht und Gerechtigkeit, meint er, gelte dennoch seine erste Behauptung, dass Unglück ohne Verschuldung möglich sei. Wie das aber zu erklären, bleibe ein bescheiden anzuerkennendes Räthsel der höchsten Weisheit, vor der er hier sich beugt. So hat Job nicht blos seine Freunde, sondern auch die eigenen Zweifel überwunden.

Da die menschlichen Partheien unfähig sind, das seltsame Räthsel zu durchschauen, so muss eine höhere Offenbarung das Dunkel erhellen.

Job selbst bahnt dazu den Weg in einem letzten Versuche Cap. 23—31, worin er als Sieger über die verstockten Freunde frei seine Gefühle und Gedanken vor Gott eröffnet, seine Unschuld aufs Heiligste betheuert und ihn dringend auffordert, zur Entscheidung zu nahen. Die Freunde verstummen; Job ringt nicht mehr mit Zweifeln; er fasst mehr Vertrauen und sein Innerstes löst sich in sanfte Wehmuth auf. Er ist also völlig vorbereitet auf eine Erlösung und höhere Erleuchtung, was nicht erst, wie Stickel will, durch die Reden Elihu's bewirkt wird. Man erwartet vielmehr ohne weiters die Erscheinung Jahve's Cap. 38 ff. Allein dieser Zusammenhang wird durch die unerwartete Einführung eines vierten Freundes, Elihu's, unterbrochen, der mit jugendlicher Anmassung, entrüstet und redselig sein Vorhaben ankündigt, den Job und seine Freunde eines bessern belehren zu wollen. Er wiederholt und bestreitet einige Gründe Jobs, indem er mehreres aus dem göttlichen Ausspruche vorwegnimmt und besonders hervorhebt, dass Gottes Rathschluss unerforschlich und dem Menschen nur Ergebung übrig sei. Damit wäre das Stück also eigentlich geschlossen, wenn auch nicht im Sinne des Ganzen. Dennoch erscheint unerwartet Gott selbst im Gewitter und verweist Job sein Reden und Rechten. Er verstummt; gesteht, dass es vermessen sei, Gott zu meistern und gelobt, von jetzt an der göttlichen Leitung unerschütterlich zu vertrauen. Das Urtheil Gottes über Job ist endlich im Allgemeinen lobend und ihn rechtfertigend, wodurch dieser Schluss allerdings gegen die zornige Rede Elihu's bedeutend absticht. Doch dieser Punkt ist schon besprochen.

3) Ich fasse kurz noch einige Hauptgründe zusammen, welche die Rede Elihu's als ein späteres Einschiebsel erscheinen lassen, und durch Stickels Gegenversuche in ihrem Gewicht und Ansehen wo möglich nur noch bestätigt sind. Dahin gehört namentlich die Sprache und Darstellung dieser Reden, die von der des übrigen Buchs durch Weitschweifigkeit und Mattheit, durch gesuchten, breiten und doch unklaren Vortrag, so wie durch eine starke aramäische Färbung sich sehr unterscheiden. Stickel behauptet zwar das Gegentheil und sucht aus der Sprache gerade die strenge Identität des Verfassers zu erweisen; allein wir kennen schon die Kraft und Schärfe seiner Beweisführungen, so dass es genügt, auf die Kommentare von Ewald und Hirzel hierüber zu verweisen. Neues hat er im Grunde nicht vorgebracht. Die Verschiedenheit besonders der Sprache wird aus künstlerischer Absichtlichkeit erklärt. Allein bei der Darstellung der übrigen Charaktere des Stücks sieht man überall doch das Walten ein und desselben Dichtergeistes, mit dem aber die Reden Elihu's unmöglich zu vereinen sind. Stickel lässt es ferner unerklärt, warum Job auf die Reden Elihu's nicht

antwortet; aus seiner irrigen Ansicht über die Grundidee des Ganzen findet er es freilich ganz natürlich.

Ich halte es für überflüssige Arbeit, Einzelheiten noch weiter anzuführen. Die Zweifel an der Aechtheit dieser Reden, wie sie von Stuhlmann, Eichhorn, Bernstein, De Wette, Ewald und Hirzel allmählig aufgestellt worden, und wie sie namentlich durch die genauere Exegese der neuesten Zeit ihre tiefste und innerlichste Begründung erhalten haben, werden auch künftig, selbst wenn schärfere Kritiker sich daran machen sollten, ihr gutes Recht zu behaupten wissen. An Verdrehung und boshafte Entstellung ist übrigens bei der Annahme einer Interpolation, wie Stickel meint, offenbar am allerentferntesten nicht zu denken. Es fragt sich nur und ist hier schliesslich noch zu untersuchen, welchen Anlass und Zweck der Verf. dieser Reden überhaupt dabei gehabt haben konnte.

So viel ist klar und unbestritten, dass dieser Dichter und Denker in ganz natürlicher Weise, auf dem Wege rein menschlicher Erkenntniss Job widerlegen, und eine Lösung des Problems versuchen wollte. Dabei fasst er Einiges wirklich wahrer und tiefer, als selbst der ältere Verfasser, der blossen Glauben und Unterwerfung unter die göttliche Allmacht verlangt, während Elihu auf Erkenntniss dringt und als Zweck der Leiden neben der Abbüssung einer Schuld zugleich das sittliche Motiv einer Läuterung, was die Freunde nur flüchtig angedeutet, bestimmter hervorhebt. Dass diese Lösung aber mit dem jetzigen Schlusse des Buchs in offenbarem Widerspruche steht, ist aus allem Vorhergesagten wohl sichtbar genug. Nach Darlegung einer deutlichen Einsicht wird hinterher gefordert, man solle nicht einsehen, nicht erkennen, nicht wissen, sondern glauben, eine Forderung, die ebenso unnatürlich und unvernünftig ist, als die, dass der Wein in der Flasche kein Wein sein, sondern noch wie Trauben schmecken und wirken solle. Zwar geht der Glaube durch die Erkenntniss keineswegs zu Grunde; im Gegentheil ist er erst dann recht begründet, und kann das innerste Wesen des Menschen lebendig erfüllen, heiligen und erheben, wenn er in klarer Erkenntniss seine Bestätigung und Rechtfertigung gefunden; wenn der Mensch sagen kann: »ich weiss, an wen ich glaube!« Ist er so weit aber gekommen, so kann er unmöglich auf jene erste Stufe des anfänglichen Glaubens, der ersten unmittelbaren Gewissheit zurücksinken. Diese Forderung macht jedoch das Buch Job in seiner gegenwärtigen Gestalt. Dem Verf. der Reden Elihu's kann dieser Widerspruch unmöglich entgangen sein. Wie ist er dann aber zu erklären?

Es ist mir immer wahrscheinlicher geworden, dass der spätere Vf. mit Elihu's Reden das Stück überhaupt habe beenden wollen, indem er

aus mehrfachen Gründen den alten, ursprünglichen Schluss desselben ungenügend oder gar anstössig finden konnte. Einmal schien ihm Job offenbar zu milde von Gott beurtheilt und selbst von den Freunden für seine himmelstürmenden Reden nicht hart genug zurechtgewiesen zu sein. Sodann konnte in der spätern, prosaischen und mehr reflektirenden Zeit, der dieser Verf. deutlich angehörte, die göttliche Theophanie überhaupt anstössig befunden werden. Endlich genügte dieser Zeit, die von der des Kohelet nicht allzufern sein wird, die Forderung des blossen Glaubens, der unbedingten Hingabe an ein unerklärliches Geschick nicht mehr. Sie wollte Einsicht und Erkenntniss. Diesem Bedürfnisse suchte unser Verf. zu entsprechen und dem Werke dadurch eine mehr praktische Bedeutung zu geben. Hätte er, auch abgesehen von den übrigen Widersprüchen, den alten Schluss des Stücks ebenfalls mitbeibehalten wollen, so würde er wenigstens wohl auf die göttliche Erscheinung als auf die Bestätigung seiner Worte hingedeutet haben. In der allgemeinen Erwähnung der göttlichen Macht und Weisheit liegt noch kein genügender Anknüpfungspunkt, wie Hirzel meint. Er würde ferner in der folgenden Rede Jahves auf seine gegebene Auseinandersetzung bestimmt verwiesen und die Widersprüche des ursprünglichen und des neuen Schlusses irgendwie auszugleichen gesucht haben. Wie stimmt z. B. das Lob Gottes über Job mit dem bittern Tadel Elihu's über ihn? Endlich, hätte der alte Schluss nach dem Plan unsers Verf. bestehen sollen, so würde er neben dem Urtheile über Job und die Freunde auch sicher eins über sich selbst Gott in den Mund gelegt haben. Kurz, er würde nicht so Unvereinbares dicht zusammen gestellt haben.

Erst ein späterer Leser, der beide Lösungsversuche vorfand, konnte sodann auf den Gedanken kommen, sie beide zu vereinigen, wobei er aber den geschichtlichen Schluss, der auf Elihu's Reden unstreitig noch folgte, natürlich wegliess, da er mit dem ursprünglichen so ziemlich wird zusammen getroffen sein. Diese Vermuthung erhält noch dadurch eine Bestätigung, dass auch der alte Schluss des Buchs von einem Dritten sichtbar überarbeitet ist. Es kann nämlich jetzt wohl keinem Zweifel mehr unterliegen, dass, wie Ewald zuerst gründlicher nachgewiesen, die matte, schleppende und prosaisch genaue, Beschreibung des Nilpferdes und Krokodils Cap. 40, 15 — Cap. 41, 26, so gut ein späteres, störendes Einschiebsel sind, als die Reden Elihu's. Dass aber der Verf. derselbe sei, welcher jenes Stück (32—37) eingeschaltet, möchte sich aus den sprachlichen Berührungen, die Ewald für diese Ansicht anführt, wohl nicht hinreichend begründen lassen [1]). Namentlich spricht

[1]) Ewald selbst hat diese Vermuthung bereits zurückgenommen im 2. B im 4. Heft dieser Jahrbb.



auch dagegen, dass demnach der Verf. mit Elihu's Reden oder mit der rein menschlichen Lösung der Streitfrage nicht den Schluss habe machen wollen, wie es doch offenbar scheint, sondern dass er selbst sie eingeschaltet und dabei auch das Ende überarbeitet haben müsste. Allein solche Verwirrung lässt sich schwer einem einzigen Kopfe zutrauen. Vielmehr scheint sich alles am einfachsten so zu erklären, dass ein dritter Verf. die Reden Elihu's aus einer Handschrift einfügte und sich dabei zugleich zu der sehr ungeschickt angebrachten Einschaltung einer eigenen Produktion verleiten liess. Da das Buch Job, wie schon der auffallend fehlerfreie Text zeigt, vor der Abschliessung des Kanons wenig abgeschrieben und nicht weit verbreitet gewesen sein muss, so erklärt sich leicht, wie jene Ueberarbeitung als die vollständigste Handschrift das Original früh verdrängte, so dass sich jetzt weder in alten Uebersetzungen, noch in Handschriften eine Spur dieser spätern Zusätze durch etwaiges Auslassen derselben irgendwo noch findet.

Wäre es uns nicht vergönnt, den ersten Schlussstein dieses Meisterwerks noch zu besitzen, die Kritik würde dennoch ebenso sicher das Widersprechende dieser Lösung durch Elihu's Reden aufgedeckt, ihre Unechtheit erkannt und die nach dem Anfang und Fortgang des Stücks bestimmt genug ausgeprägte Idee des Ganzen in ihren allgemeinsten Zügen wieder hergestellt haben. So klar ist der Plan vorgezeichnet. Jetzt ist dies um so leichter, da das ganze Stück ja wie ein vollendeter Tempel rein erhalten und nur durch äussern Auf- und Anbau einigermassen verunstaltet ist, so dass es sich ausnimmt, wie ein Haus mit doppeltem Dache, wie eine Bildsäule mit zwei Köpfen, einem männlichen und einem weiblichen, die beide einer einzigen Figur angehören sollen. Wen dieser Anblick nicht stört, der lasse in Gottes Namen alles sitzen wie es sitzt; verarge es aber Andern nicht, die zur Ehrenrettung des Künstlers sich getrieben fühlen, sein Werk von aller entstellenden Beimischung zu säubern und es in der Einheit und Reinheit herzustellen, wie es nach innerer und äusserer Nothwendigkeit aus dem Geiste des tiefsinnigen Dichters hervorgegangen sein muss.

Kritische Miscellen zum Epheserbrief.

1.

Man hat gegen den Epheserbrief schon von mehreren Seiten her (vgl. z. B. de Wette, Einl. in's N. T. S. 223 ff., Baur, Pastoralbriefe S. 125) kritische Einwendungen erhoben. Die abstrakte Haltung des

Briefs in Beziehung auf die persönlichen Verhältnisse zwischen Schreibern und Empfängern, — denn Paulus stand mit der ephesinischen Gemeinde in der innigsten Verbindung, wogegen in unserem Brief völlige Unbekanntschaft zwischen beiden vorausgesetzt wird, vgl. I, 15, III, 2, VI, 21. f. — das Fehlen eines bestimmten Zwecks, einer speciellen äusseren Veranlassung — alle andern Briefe des Apostels sind durch specielle Verhältnisse und Bedürfnisse hervorgerufen —, die Unselbstständigkeit des Inhalts im Verhältniss zum Colosser- und ersten petrinischen Brief, der Mangel aller Eigenthümlichkeit in Tendenz und Abzweckung, der unpaulinische, durch ungewöhnliche Redensarten und Wendungen, durch eine gewisse Ueberschwenglichkeit der Diktion sich auszeichnende Styl, der schleppende Periodenbau, der sich, statt jener dialektischen Entwicklung, wie wir sie an Paulus gewohnt sind, in einer gedehnten langathmigen Aneinanderreihung dogmatischer und liturgischer Formeln ergeht, manches Abweichende in theologischen Lehrmeinungen, z. B. die unpaulinische, übrigens auch dem Colosserbrief eigene Erlösungstheorie, die den Tod Christi nicht nur in anthropologischer, sondern auch kosmischer Bedeutung auffasst, — Alles diess giebt gerechten Anlass zu kritischem Verdacht.

Wenn dagegen de Wette, nach einem mehr subjektiven Gefühl, die Ideen und Vorstellungen unseres Briefs nur »befremdend« findet, so lässt sich vielmehr bei den meisten derselben mit annähernder Gewissheit der historische Ort angeben, dem sie im Entwicklungsprocess der nachapostolischen Kirche angehören. Vielleicht bei keinem der unächten apostolischen Briefe lässt sich so sicher, als beim Epheserbrief, die historische Situation des Schreibers bestimmen.

Nachstehende Andeutungen mögen zur Orientirung und zur Erledigung dieser Frage hinreichen.

2.

Es kann auffallen, dass neben den Aposteln in unserem Briefe häufig Propheten erwähnt werden. So III, 5: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποςόλοις αὐτῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι.* IV, 11: *ἔδωκε τὺς μὲν ἀποςόλυς, τὺς δὲ προφήτας, τὺς δ' εὐαγγελιςὰς, τὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλυς κτλ.* II, 20: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποςόλων καὶ προφητῶν, ὄντος ἀκρογωνιαίυ αὐτῦ Ἰησῦ Χριςῦ.* Wenn man bei der letzteren Stelle noch zweifeln konnte, ob die Propheten des alten, oder diejenigen des neuen Bundes gemeint seien, so sind die beiden zuerst genannten um so unzweideutiger. Offenbar sind bei allen dreien christliche Propheten gemeint, und zwar Propheten im Unterschied von den Aposteln (diess gegen Harless, der bei II, 20

die Apostel mit den Propheten identifieirt, als ob Paulus die Apostel zugleich auch Propheten habe nennen wollen. Comm. S. 260). Die Erwähnung neutestamentlicher Propheten hat nichts Auffallendes; wird doch die Prophetie so häufig als christliches Charisma bezeichnet, und mit einer der angeführten Stellen ziemlich übereinstimmend sagt Paulus selbst: *ὃς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποςόλυς, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλυς, ἔπειτα δυνάμεις, εἶτα χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γένη γλωσσῶν.* 1 Cor. XII, 28. Allein eben diese Stelle zeigt, dass Paulus die Prophetie als *χάρισμα* neben andern *χαρίσματα*, und keineswegs als Inbegriff aller Gnadengaben, als vorzugsweises Kriterium der wahren Kirche auffasste, wie doch der Verf. unseres Briefes thut, wenn er die Apostel und neuen Propheten — die letzteren offenbar als Fortsetzer und Vertreter des Apostolats in der nachapostolischen Kirche als die Träger der göttlichen Offenbarungen — als *θεμέλιον*, als Fundament der Gemeinde bezeichnet.

Diese Auffassung des Prophetismus weist uns in eine andere, als die apostolische Zeit, in die Zeit des Auftretens der *nova prophetia*, die sich selber als Fortsetzung des Apostolats in der nachapostolischen Kirche ansah. Man vergleiche über diese Erscheinung und die ihr zu Grunde liegenden Ideen Tert. de resurr. 39. 63. de jej. 1. Monog. 14. adv. Marc. III, 24. IV, 22. Auct. Anonym. ap Euseb. H. E. V, 16. Serap. ap. Euseb. H. E. V, 19. — Tert. adv. Marc. III, 23. V, 3. 8. de jejun. 12. de anim. 9. de pudic. 21.

Die *εὐαγγελιςαί*, welche die mittlere der oben angegebenen Stellen, indem sie von den christlichen Aemtern spricht, aufführt, können an und für sich allerdings mit Theodoret als *περιϊόντες διδάσκαλοι* angesehen werden. Allein diese Bedeutung liegt im Worte an und für sich nicht; *εὐαγγελίζεσθαι* und *διδάσκειν* werden sonst als synonym gebraucht (Act. XV, 35). Man darf nur die oben angeführte, für den Verf. unseres Briefs offenbar vorbildliche Stelle des ersten Corintherbriefs vergleichen, um es wahrscheinlich zu finden, dass diese zwischen die *ἀπόςολοι* und *προφῆται* einer- und die *ποιμένες* und *διδάσκαλοι* andererseits eingeschobenen *εὐαγγελιςαί* der Anschauung einer spätern Zeit angehören. Die schon von Chrysostomus vorgetragene Meinung, es seien die Verfasser der Evangelien darunter zu verstehen, ist die unzweifelhaft richtige und jedem Leser von selbst sich aufdrängende, und wenn sie Neander (apost. Zeitalter I, 155.) als unhistorische Verwechslung des spätern Sprachgebrauchs mit dem frühern abweist, so geht er von Voraussetzungen aus, die wir unsererseits als nicht minder unhistorisch bezeichnen müssen.

3.

An die eben erörterte Stelle schliesst sich folgende an:

IV, 13. 14.: *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες — εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τῦ πληρώματος τῦ χριςῦ· ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι —*

In den angeführten Worten ist das Ziel angegeben, bis zu welchem die verschiedenen Lehrer (die *προφῆται, εὐαγγελιςαὶ, ποιμένες καὶ διδάσκαλοι*) in ihrem Dienste fortarbeiten müssen. Dieses Ziel ist der *ἀνὴρ τέλειος*, mit dessen Erreichung der Zustand des *νήπιος εἶναι* aufhört. Es wird also die Entwicklung der Kirche mit dem Wachsthum eines Menschen verglichen, und zwar wird der gegenwärtige Zustand derselben unter dem Bilde der unmündigen Jugend, das zu erreichende Ziel unter dem Bilde der Reife des Mannes-Alters dargestellt.

Diese Idee — wo erscheint sie als der konstitutive und folglich originelle Gedanke einer ganzen kirchlichen Richtung? Wo und wann ist der Gedanke aufgetaucht, das Zeitalter männlicher Reife, das Zeitalter der vollen Gnadengegenwart Christi, (*μέτρον ἡλικίας τῦ πληρώματος τῦ χριςῦ*) wozu sich die apostolische Periode nur als jugendliche Vorstufe verhalte, sei jetzt angekommen?

Tertullian der Montanist sagt es uns: *Propterea* — heisst es de virg. vel. 1. — *Paracletum misit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina, ab illo vicario Domini, spiritu sancto. — Nihil sine aetate est, et omnia tempus exspectant. Denique Ecclesiastes: tempus, inquit, omni rei. Aspice ipsum creaturam paulatim ad fructum promoveri. Granum est primo, et de grano frutex oritur, et de frutice arbuscula enititur, — inde germinis tumor, et flos de germine solvitur, et de flore fructus aperitur; is quoque paulatim aetatem suam dirigens eruditur in mansuetudinem saporis. Sic et justitia primo fuit in rudimentis, dehinc per legem et prophetas promovit in infantium; dehinc per evangelium efferbuit in juventutem, nunc per Paracletum componitur in maturitatem.* (Vgl. Schwegler, Montanismus S. 35 ff.)

Warum sollten aber die Montanisten die fragliche Idee nicht dem Epheserbrief entnommen haben? Weil sie Paulus selbst noch nicht gehabt hat und nicht hat haben können. Er, der das Ende aller Zeit und die Wiederkunft Christi in nächster Nähe als unmittelbar bevorstehend erwartete, konnte nicht seine eigene Zeit, als die Periode der *νηπιότης*, dem Zeitalter männlicher Reife, als dem fernen, auf geschichtlichem Wege, durch einen immanenten Entwicklungsprocess zu erreichenden Ziel der christlichen Geschichte entgegenstellen. Es ist ein späterer Standpunkt, der, rückwärts sich kehrend, den Gedanken einer solchen Epocheneintheilung fassen konnte.

Die fragliche Idee gehört also jener Periode der kleinasiatischen Kirche an, die man später unter dem Namen des Montanismus zusammengefasst hat; specifisch montanistisch ist aber die Fassung derselben in unserem Briefe nicht; denn nicht *τὸ πλήρωμα τȣ̃ παρακλήτȣ*, sondern *τὸ πλήρωμα τȣ̃ χριςȣ̃* wird als das *μέτρον ἡλικίας* dargestellt.

4.

Bemerkenswerth ist der Nachdruck, mit welchem unser Brief die Heiligkeit der Kirche hervorhebt, z. B. V, 27: *ἵνα παραςήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχȣσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα, ἤ τι τῶν τοιȣ́των, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος.* I, 4: *ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμȣ, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμȣς κατενώπιον αὐτοῦ.* Der häufige Gebrauch des Prädikats *οἱ ἅγιοι* als Wechselbegriffs für »Gläubige« oder »Kirche« hängt damit zusammen. Z. B. I, 1: *τοῖς ἁγίοις τοῖς ȣ̃σιν ἐν Ἐφέσῳ.* 15: *τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τȣ̀ς ἁγίȣς.* I, 18: *ἡ κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις.* II, 19: *ȣ̓κέτι ξένοι καὶ πάροικοι, ἀλλὰ συμπολῖται τῶν ἁγίων.* III, 5: *οἱ ἅγιοι ἀπόςολοι.* III, 8: *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιςοτέρῳ πάντων ἁγίων.* III, 18: *ἵνα ἐξισχύσητε καταλαβέσθαι σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις, τί τὸ πλάτος κ. τ. λ.* IV, 12: *πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας.* V, 3: *καθὼς πρέπει ἁγίοις.* VI, 18: *ἀγρυπνȣ̃ντες ἐν δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων.* In wiefern hierin eine Andeutung eines späteren Standpunkts liegt, zeigt eine Vergleichung der angegebenen Stellen mit einer dem Inhalt nach verwandten, nämlich 2. Cor. XI, 2: *ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραςῆσαι τῷ χριςῷ.* Die Forderung der Heiligkeit wird hier an Einzelne, an einen bestimmten Kreis, an eine ausdrücklich bezeichnete Gemeinde gerichtet; so nahe von hieraus der weitere Schritt zu sein scheint, die ganze Kirche zum Objekt jenes Postulats zu machen, so wenig lässt sich diejenige Anschauung und Auffassung der *ἐκκλησία*, welche unser Brief aufstellt, in die urchristliche Zeit zurückdatiren. Man vergl. z. B. III, 31: *αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν χριςῷ Ἰησȣ̃ κ. τ. λ.* (offenbar eine Doxologie der späteren Kirche). III, 10: *ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξȣσίαις ἐν τοῖς ἐπȣρανίοις, διὰ τῆς ἐκκλησίας, ἡ πολυποίκιλος σοφία τȣ̃ θεȣ̃ κ. τ. λ.* Der spätere katholische Begriff der Kirche, der reifere, übersichtlichere Standpunkt der nachapostolischen Zeit ist hier unverkennbar, und wir müssen hiernach auch die zuerst genannte Stelle, die von der *ἁγιότης τῆς ἐκκλησίας* handelt, in eine Zeit verweisen, in welcher gerade die Heiligkeit als das constitutive Merkmal der Kirche aufzustellen, und an der empirischen Wirklichkeit der Kirche, an allen einzelnen Mitgliedern derselben durchzusetzen versucht wurde, in eine Zeit, in welcher die Antinomie der Heiligkeit und Katholicität zum Gegenstand polemischer Erörterungen gemacht wurde.

Welches diese Zeit sei, darf dem mit den kirchengeschichtlichen Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts Vertrauten nicht erst gesagt werden.

5.

I, 14: *ἐν ᾧ (τῷ εὐαγγελίῳ). πιςεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐςιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν — εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτῶ.*

Dieses *πνεῦμα ἅγιον τῆς ἐπαγγελίας*, das in einer andern Stelle unseres Briefs *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως* (I, 17.) genannt wird, weist uns — mit den anderweitigen Merkmalen spätern Ursprungs, durch welche sich unser Brief charakterisirt, zusammengehalten — in die gleiche Zeit und die gleiche Region, der die johanneïschen Sätze vom Paraklet, z. B. *ὅταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τῶ πατρός, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμῶ* (Joh. XV, 26 ähnlich XIV, 26) angehören. Auch kann das weitere johanneïsche Prädikat: — *ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει* mit dem obigen *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτῶ* verglichen werden.

In merkwürdigem Verhältniss zur johanneïschen und montanistischen Theorie vom Paraklet steht eine andere, die Austheilung der pneumatischen Charismen betreffende Stelle des Epheserbriefs. IV, 7—11: *Ἑνὶ δ' ἑκάςῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τῶ χριςῶ. Διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Τὸ δὲ, ἀνέβη, τί ἐςιν, εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; Ὁ καταβὰς, αὐτός ἐςι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν ὀρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Καὶ αὐτὸς ἔδωκε τὸς μὲν ἀποςόλως κτλ.* Was die Exegese der Stelle betrifft, so möge der Kürze halber auf Harless verwiesen sein, dessen Auslegung mir die richtige scheint. Jedenfalls ist so viel sicher: der Vf. dieses Briefs setzt die Austheilung der Gnadengaben (*χάρις, δόματα*) in den engsten Zusammenhang mit der Erhöhung Christi. Die Mannigfaltigkeit der Gaben und Aemter — diess ist die Gedankenfolge — thut der Einheit der Kirche und der Gemeinsamkeit des Geistes keinen Eintrag, denn sie alle weisen auf den Einen Christus zurück, dessen Gaben sie sind; die Austheilung jener *δόματα* und die Erfüllung des All mit seinem Geist (*ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*) ist vermittelt durch seine Rückkehr in den Himmel.

Entsprechende Ideen finden sich im vierten Evangelium. Johannes datirt die Ausgiessung des heiligen Geistes von dem Eintritt der Verklärung an (VII, 39), die Verklärung selbst aber, das *ἀναβαίνειν εἰς ὀρανόν*, identificirt er mit dem Tode (VI, 62. XIII, 1), der Tod ist folglich bei ihm derjenige Moment, in welchem das *ἀναβαίνειν εἰς ὀρανὸν* und das Selbstständigwerden des Paraklet, die Ausströmung des *πνεῦμα* be-

ginnt. (Hiezu nehme man noch Joh. XIX, 54 verglichen mit einem Fragment des ältern Apollinaris im Chron. Pasch. bei Routh rel. sacr. I, 151. 158. ferner: XVI, 16: *Μικρὸν καὶ ȣ̓ θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν, καὶ ὄψεσθέ με, ὅτι ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα.*) Noch näher kommt unserer Stelle Justin, der nicht nur die gleiche theologische Anwendung der betreffenden Psalmstelle macht, sondern auch in der Abweichung vom ursprünglichen Text (und diese Abweichung ist keine zufällige, denn die Worte des Original-Textes, *ἔλαβε δόματα* statt *ἔδωκε* geben gerade den umgekehrten Sinn) mit dem Vf. des Epheserbriefs zusammentrifft, beides, ohne auf unsern Brief Rücksicht zu nehmen. Just. Dial. c. Tryph. c. 39. Pag. 136. Maur.: *μετὰ τὴν τȣ̃ χριςȣ̃ εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν ἀνέλευσιν προεφητεύθη αἰχμαλωτεῦσαι αὐτὸν ἡμᾶς ἀπὸ τῆς πλάνης, καὶ δȣ̃ναι ἡμῖν δόματα· εἰσὶ δὲ οἱ λόγοι ȣ̓̃τοι· ἀνέβη εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Οἱ λαβόντες ȣ̓̃ν ἡμεῖς δόματα παρὰ τȣ̃ εἰς ὕψος ἀναβάντος χριςȣ̃ κτλ.* ib. cap. 87. Pag. 185: »der heilige Geist, der vor Christus unter den Propheten des alten Bundes sich bethätigt hatte, hörte bei der Ankunft Christi auf, sich unter den Juden zu offenbaren, und contrahirte sich gleichsam in Jesu, (die gleiche Idee bei Tertull. adv. Marc. IV, 18. Baur, Trinitätslehre I, 164.) um von ihm aus wieder zu Gnadengaben zu werden, (*γενήσεσθαι δόματα*) *ἃ ἀπὸ τῆς χάριτος τῆς δυνάμεως τȣ̃ πνεύματος ἐκείνȣ τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιςεύȣσι δίδωσιν, ὡς ἄξιον ἕκαςον ἐπίςαται.*« Nun folgt die gleiche Anwendung der angeführten Psalmstelle.

Noch zwei johanneïsche Parallelen. Unsere Stelle dreht sich um den Gegensatz des *ἀναβαίνειν εἰς ὕψος, ὑπεράνω πάντων τῶν ȣ̓ρανῶν* und des *καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς.* Man vergleiche hiemit und mit der ganzen Argumentation in der angegebenen Stelle unseres Briefs das johanneïsche: *ȣ̓δεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τȣ̃ ȣ̓ρανȣ̃ καταβὰς κτλ.* III, 13. *ὅπȣ ἐγὼ ὑπάγω, ὑμεῖς ȣ̓ δύνασθε ἐλθεῖν· ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐςὲ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμὶ κτλ.* Mit dem unmittelbar vorhergehenden Satze unseres Briefs: *ἑκάςῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τȣ̃ χριςȣ̃* trifft zusammen, was Johannes von Christus sagt: *ȣ̓κ ἐκ μέτρȣ δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα,* III, 34. Christus hat das *πνεῦμα ἄνευ μέτρȣ*, die Gläubigen dagegen *κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τȣ̃ χριςȣ̃.*

Die Entwicklungsstufe, auf welcher die Lehre vom heiligen Geist im Epheserbrief auftritt, lässt uns nicht zweifeln, dass dieser Brief als Vorgänger und Vorstufe des johanneïschen Evangeliums und seiner Lehre vom Paraklet aufzufassen ist.

6.

Das Dringen auf die Einheit der Kirche ist unserem Briefe besonders eigen. IV, 3, ff. *σπυδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τῦ πνεύματος — Ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μιά πίςις, ἓν βάπτισμα, εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διά πάντων κτλ.* 13: *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίςεως, κτλ.*

Allein wie konnte Paulus von Einheit der Lehre sprechen zu einer Zeit, in welcher das Princip des Christenthums, seine Autonomie, seine Selbstständigkeit gegenüber vom Judenthum noch fast überall in Frage gestellt war? *Εἷς κύριος* — während die höhere Ansicht von der Person Christi wohl nur wenige Anhänger zählte; *μία πίςις* — während es noch keinen anerkannten Glaubensartikel gab, als etwa die Gültigkeit und fortwährende Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes; *ἓν βάπτισμα* — während in Kleinasien grösstentheils noch die Beschneidung in kirchlichem Gebrauch war; *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων*, während die römische Gemeinde sich der Aufnahme der Heiden in die Kirche, als einer Ungerechtigkeit gegen die Juden widersetzte?

So lang Paulus noch für die Universalität der Kirche zu kämpfen hatte, konnte er noch nicht auf Einheit in derselben dringen. Erst, als auf der Basis des paulinischen Gedankens eine katholische Kirche erbaut war, konnte der Idee der Allgemeinheit die Idee der Einheit an die Seite gesetzt werden. Sie kam aber nicht von den Paulinern, sondern dieser Gedanke der Centralisation in Lehre und Verfassung ist ein petrinischer Gedanke.

So ist es z. B. der Ebionite Hegesipp, der auf die *ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας* (ap. Eus. H. E. IV, 23) hinarbeitet und dem *ὑγιὴς κανὼν τῦ σωτηρίȣ κηρύγματος* (ap. Eus. H. E. III, 32) so hohes Gewicht beilegt. In dem Briefe des Petrus an Jakobus, der den clementinischen Homilieen vorangestellt ist, heisst es: *τὸν αὐτὸν οἱ πανταχῇ ὁμοεθνεῖς τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας φυλάσσȣσι κανόνα, κατά μηδένα τρόπον ἄλλως φρονεῖν, ὑπὸ τῶν πολλὰ νενȣοῦν γραφῶν ἐξοδευθῆναι δυνηθέντες — — διὰ τῦτο παῤ αὐτοῖς εἷς θεός, εἷς νόμος, μία ἐλπίς.* [Man bemerke die Gleichförmigkeit dieses Satzes mit dem obigen *εἷς κύριος, μία πίςις, ἓν βάπτισμα.*] *Ἐπεὶ, ἐὰν μὴ ὕτως γένηται, εἰς πολλὰς γνώμας ὁ τῆς ἀληθείας ἡμῶν διαιρεθήσεται λόγος.* Ep. Petr. ad Jac. 1. 2. S. 608. Cotel. Dass die clementinischen Homilieen, indem sie für die Monarchie in der Kirche kämpfen, vom gleichen Gedanken ausgehen, ist bekannt.

Es ist glaublich, dass der Verfasser unseres Briefs durch gleichzeitige kirchliche Erscheinungen zu seiner Ermahnung sich veranlasst

sah. Die vom Montanismus ausgegangene Bewegung hatte in der Unterscheidung von Psychikern und Pneumatikern die Einheit der Kirche in Frage gestellt. Zwar wollte der Montanismus selbst die einheitliche Verbindung mit der allgemeinen Kirche nicht aufgeben. *Cum Psychicis*, sagt Tertullian (de virg. vel. 2.) *communicamus jus pacis et nomen fraternitatis; una nobis et illis fides, unus Deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, una ecclesia sumus.* Allein ebensowenig wollte er auf das Bewusstsein verzichten, die reine pneumatische Kirche innerhalb der katholischen zu sein. Ἀπέσχισαν οἱ κατὰ Φρύγας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, λέγοντες· ὅτι δεῖ ἡμᾶς καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι. Epiph. Haer. 48, 1. 12. Es ist ganz am Ort, wenn der Verf. unseres Briefs diese unkirchliche Tendenz mit ihren eigenen Voraussetzungen bekämpft, wenn er die Gemeinsamkeit des Glaubens und des christlichen Lebens hervorhebt, wenn er, zum Behufe der ἑνότης τῦ πνεύματος, zur ταπεινοφροσύνη ermahnt (V. 2.) und seiner Ermahnung den Satz beifügt: ἑνὶ δ' ἑκάςῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τῦ χριςῦ, womit der Verf. darauf aufmerksam machen will, »dass die Verschiedenheit der Gnadengaben der Einheit der Kirche keinen Eintrag thue, indem sie alle von dem einen Herrn ausgehen, und alle die Einheit des Glaubens und der Erkenntniss zum Ziele haben«. »Die Versuchung, fügt Harless bei, (Comm. S. 350) hatte, wie es scheint, die köstlichen Güter der Gnade zum Gegenstand eines selbstsüchtigen Sichüberhebens gemacht«.

Röm. XII, 5. 1 Cor. XII, 4 ff., Stellen, die man als Instanz gegen das Vorgetragene herbeiziehen könnte, entsprechen dem Eigenthümlichen unserer Stelle keineswegs. Sie schildern den Organismus der Kirche wohl ebenfalls mit Rücksicht auf einseitige Schätzung einzelner χαρίσματα, aber mit der ἑνότης τῆς πίςεως, mit doctrinellen Differenzen haben sie es nicht zu thun.

7.

V, 31. 32: — καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Τὸ μυςήριον τῦτο μέγα ἐςίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριςὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Die Männer sollen ihre Weiber lieben, — diess ist der Zusammenhang der Stelle, — gleichwie Christus die Gemeinde liebt; denn das Ehebündniss zwischen beiden Ehegatten ist ein Abbild des Ehebündnisses zwischen Christus und der Kirche.

Die Vergleichung der christlichen Gemeinde mit einer Braut und die Darstellung ihres Verhältnisses zu Christus unter dem Bilde der Ehe war eine unter den Judenchristen besonders beliebte Allegorie. Man

vergl. Matth. IX, 15. XXV, 1. Joh. III, 29. Apoc. XIX, 7. XXI, 9. Namentlich in den Clementinen und bei Tertullian kommt jene Anschauung häufig vor. Clem. Ep. ad Jac. 4. 7. Hom. III, 26. 27. Tert. Monog. 5. 11. de pud. 1. de anim. 11. de jejun. 3. de exhort. cast. 5.

Nur noch in Einer paulinischen Stelle lässt sich jene Idee nachweisen, in 2 Cor. XI, 2. Im Gegensatz gegen seine pseudapostolischen Gegner, die ihm das Verdienst eine christliche Gemeinde in Corinth gegründet zu haben, entziehen wollten, bedient sich hier der Apostel des Bildes: *ἡρμοσάμην ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ χριστῷ.* Allein eben um der angegebenen Rücksicht willen ist es wahrscheinlich, dass der Apostel in die Sprache und den Ideenkreis seiner Gegner eingieng. Vgl. Baur, der Apostel Petrus in Rom, Tüb. Zeitsch. 1831, 4, 180. Anm.

Dass der Verf. unseres Briefs jene Idee als *μέγα μυστήριον* einführt, verdient jedenfalls Beachtung. Vielleicht thut er es im billigenden Hinblick auf die practischen Folgerungen, welche die Judenchristen des zweiten Jahrhunderts, namentlich die Montanisten, aus jener religiös-symbolischen Auffassung der Ehe zogen, indem sie *quemadmodum Deus uni Adamo unam feminam finxit* (vgl. V. 31.) *atque Christus nobis monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam,* so auch diesem Verhältnisse entsprechend eine nur einmalige Ehe für erlaubt erklärten (vgl. die angef. Stellen Tertullians). Die Einschärfung der Monogamie in den Pastoralbriefen ist bekannt (vgl. Baur Pastoralbr. S. 117 f.).

8.

Noch eine andere Stelle unseres Briefs, eine *crux interpretum,* scheint sich mir aus der eben besprochenen Allegorie zu erklären. I, 22. 23: *καὶ αὐτὸν (χριστὸν) ἔδωκεν (ὁ θεὸς) κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Da *πλήρωμα* durchgängig im N. T. nur in activem Sinne gebraucht wird, so dass der damit verbundene Genitiv das erfüllte Object bezeichnet (Bähr, Col.br. S. 162. Harless, Eph.Br. S. 122) so hat man sich gewundert, wie die Gemeinde hier *πλήρωμα* genannt werden könne, da es ein dem N. T. durchaus fremder Gedanke sei, dass die Gemeinde Christum erfülle, sondern nur die umgekehrte Anschauung sich finde: Christus erfüllt die Gemeinde. Ich glaube, dass diese Schwierigkeit in Cap. V, 25—33. ihre Lösung findet. Das Verhältniss zwischen Christus und der Gemeinde ist dasjenige der Ehe. Wie Mann und Weib sich zur Totalität der Gattung ergänzen, in der Art, dass der Mann *κεφαλὴ* des Weibs (1 Cor. XI, 3: *κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ*), das Weib *σῶμα* des Mannes ist, (Eph. V, 28. *ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα*, s. Harless z. d. St.)

oder *ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτῦ καὶ ἐκ τῶν ὀςέων αὐτῦ* (V, 30.) so ist auch die Gemeinde das Complement (*πλήρωμα*) Christi, indem Christus *κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας*, die *ἐκκλησία* aber *σῶμα χριςῦ* ist. Am nächsten kommt der angegebenen Erklärung Chrysostomus, wenn er sagt: *πλήρωμά φησι, τυτέςιν, οἷον κεφαλὴ πληρῦται παρὰ τῦ σώματος· διὰ γὰρ πάντων μερῶν τὸ σῶμα συνέςηκε καὶ ἑνὸς ἑκάςυ χρήζει. Ἂν γὰρ μὴ ὦμεν καὶ ὁ μὲν χεὶρ, ὁ δὲ πῦς, ὁ δὲ ἄλλο τι μέρος, ῦ πληρῦται ὅλον τὸ σῶμα. Διὰ πάντων ῦν πληρῦται τὸ σῶμα αὐτῦ. Τότε πληρῦται ἡ κεφαλὴ, τότε τέλειον σῶμα γίγνεται, ὅταν ὁμῦ πάντες ὦμεν συνημμένοι καὶ συγκεκολλημένοι.* Ich glaube aber nicht, dass Kopf und Rumpf, sondern Mann und Weib, wie sonst in unserem Briefe, die Momente der Vergleichung sind.

Das Prädicat — *τῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρυμένυ* (*πληρῦσθαι* als Medialform gefasst) ist dem Vorhergehenden als Correctio beigefügt. Die Gemeinde ist Complement Christi, aber nicht so, als ob er ohne sie einer wesentlichen Bedingung seiner göttlichen Herrlichkeit ermangelte, sondern so, dass sie selbst die Offenbarung seiner Herrlichkeit ist, von seiner Gegenwart erfüllt und zur Lebensgemeinschaft mit ihm erhöht.

9.

Der gleiche, nur negative Ausdruck derselben religiösen Anschauung ist es, wenn V, 5. (übrigens auch Col. III, 5.) Unzucht und Ehebruch mit der Abgötterei identificirt wird. *Τῦτο γὰρ ἴςε γιγνώσκοντες, ὅτι πᾶς πόρνος ἢ ἀκάθαρτος ἢ πλεονέκτης* [*πλεονεξία* offenbar, schon wegen des identificirenden *ἢ* = *quaestus meretricius*], *ὅς ἐςιν εἰδωλολάτρης, ὐκ ἔχει κληρονομίαν κ. τ. λ.* Ist die Ehe ein Reflex des geistigen Ehebündnisses zwischen Christus und der Gemeinde, ist jeder Christ im Verhältniss zu Christus eine Braut (Hom. III, 26. 27.), so ist jeder Bruch der Ehe und der sittlichen Reinheit zugleich ein Bruch des ehelichen Verhältnisses zu Christus, ein Rückfall zu Heidenthum und Götzendienst. Auch diesen Gesichtspunkt theilen Tertullian (vgl. z. B. de pud. 5) und die Clementinen, letztere besonders häufig. Hom. III, 8. 26. 28. 69. Baur, Gnosis. 374.

Es ist unverkennbar, dass dieser ganze, auf der Symbolik der Ehe beruhende Gedankenkreis unseres Briefs der nachapostolischen Zeit angehört.

10.

Von paulinischer Denkweise abweichend ist neben Anderem auch die bekannte Ausführung des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden vor und nach der Erscheinung Christi. II, 11 — 19. Zuerst wird der

unglückselige Zustand der Heiden vor der Erscheinung Christi geschildert: *ὅτι ἦτε ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ· νυνὶ δὲ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς οἱ ποτὲ ὄντες μακρὰν ἐγγὺς ἐγενήθητε κ. τ. λ.* Der Apostel concentrirt hier das ganze frühere Unglück der Heiden in dem Prädicate *χωρὶς χριστοῦ*, ein Prädicat, das er selbst hinwiederum in die Momente auseinanderlegt: *ἀπηλλοτριωμένοι — ξένοι — ἄθεοι.* (So Bengel, Harless.) Unwillkührlich drängt sich der Schluss auf, der Verfasser wolle damit indirect die Juden als solche bezeichnen, die nicht *χωρὶς χριστοῦ*, d. h. schon vorläufige Theilnehmer des Christenthums gewesen seien. Aehnlich werden V. 17. (*χριστὸς ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγὺς, ὅτι δι᾽ αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν οἱ ἀμφότεροι κ. τ. λ*) die Juden im Verhältniss zum Christenthum als *οἱ ἐγγὺς*, die Heiden als *οἱ μακρὰν* bezeichnet. Wollte man nun urgiren, dass V. 13. unter *ἐγγὺς* das Christenthum verstanden wird, so könnte in den angeführten Aussagen allerdings die Andeutung einer wesentlichen Identität des Judenthums und Christenthums gefunden werden; aber selbst jene Bevorzugung der Juden, wie sie in der angeführten Stelle mit klaren Worten ausgesprochen ist, läuft der ächtpaulinischen Erörterung dieser Frage im Römerbrief ganz zuwider. *Ἔθνη* — heisst es hier — *τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβε δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως, Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε.* IX, 30. Dass es überhaupt nicht auf die leibliche Abstammung ankomme, sondern auf die geistige Kindschaft Gottes und die Erwählung durch seine freie Gnade, dass nicht der *νόμος δικαιοσύνης*, und folglich auch nicht die *πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ* der Weg sei, zum Heil in Christus zu gelangen, sondern die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, die den Heiden so gut offenstehe, als den Juden, dass also die geborenen Juden keinen Rechtsanspruch auf das göttliche Heil zu machen hätten, dass in Beziehung aufs Evangelium zwischen Juden und Heiden kein Unterschied sei, indem die Vorzüge der Einen sowohl als der Andern sich aufheben in der Allgemeinheit des menschlichen Heilsbedürfnisses, im völligen Mangel des menschlichen Ruhmes vor Gott, in der gleichen Sündhaftigkeit und Strafbarkeit beider — ist ja der immer wiederholte und eingeschärfte Grundgedanke des Römerbriefs. Und wenn unser Verfasser nichts desto weniger dem Judenthum eine Prärogative einräumt, so macht er nur, ähnlich wie der Verfasser der Apostelgeschichte (vgl. hierüber Baur, Zweck des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, 3, 100 ff.) dem Judenthum eine ungehörige Concession.

Unpaulinisch ist ferner der Gedanke, dass Christus durch seinen

Tod (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῖ) das Ritualgesetz (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι) vernichtet, und damit die Scheidewand zwischen Juden und Heiden (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ) aufgehoben habe (Hiezu vergl. Job. X, 15—18. XII, 20—25.) In dem ganzen Zusammenhange dieser Stelle erscheint das Christenthum nicht als etwas der Art Neues, dass Juden_ thum und Heidenthum als vorchristliche Religionsstufen, in gleichmässig untergeordneter Stellung davor zurückträten und verschwänden, sondern nur als Coalition beider, als eine durch die Aufhebung des Ritualgesetzes vermittelte Friedensstiftung, als eine Erweiterung des Judenthums durch Hereinnahme der Heiden. Die ganze Anschauung unseres Verfassers ruht in Beziehung auf diesen Punkt auf denselben Grundsätzen des Judenchristenthums, welche uns in den Clementinen entgegentreten. Man vgl. z. B. Hom. III, 19: χριςὸς — τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις [d. h. den wahren Juden] παραδιδόμενα κηρύσσων μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν ἰδίου αἵματος ἠμέλει, — — ἵνα αἰωνία εἰρήνη γενέσθαι δυνηθῇ. Eine für die Zurechtlegung unseres Briefs sehr instructive Parallele.

Man führe nicht als Gegeninstanz an, dass der Verfasser, gleichsam *in contemtum*, die Juden ἡ λεγομένη περιτομὴ ἐν σαρκὶ χειροποίητος nennt, II, 11. denn dieses Prädicat, die Vollziehung mit Händen, ist entweder zwecklos, da es sich von selbst versteht, und somit selbst unverständlich, oder der Verf. nennt die Juden so, weil er sich die Beschneidung nicht als wirkliches Zeichen wahrer Theilnahme an der Theokratie denkt, (Harless) folglich liegt die Unterscheidung eines wahren und falschen Judenthums darin, eine Unterscheidung, die ebenfalls ganz in den Gedankenkreis der clementinischen Homilieen gehört.

Auffallend ist ferner, dass der vorgebliche Paulus seinen nur halbwegs in paulinischem Sinne durchgeführten Satz: εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ συμμέτοχα (auch in diesen Worten liegt die Voraussetzung, dass eigentlich und zunächst nur die Juden Ansprüche auf das Heil haben) τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ χριςῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου (III, 6.) auf eine ihm gewordene Offenbarung zurückführt (V. 3: ὅτι κατ' ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυςήριον). Im Römerbrief finden wir nirgends eine Provocation auf besondere ἀποκαλύψεις, sondern eine dialectische, auf das Wesen des Evangeliums, den Charakter des Gesetzes und die Natur der gegebenen Verhältnisse gebaute Entwicklung. Erst in späterer Zeit galten die ἀποκαλύψεις und ὀπτασίαι als das eigenthümliche Fundament der Lehre des Paulus und seiner apostolischen Dignität überhaupt (die Belege bei Baur, die Christusparthei, Tüb. Zeitschrift 1831, 4, 121. 206. Gnosis S. 384. Schwegler, Montanismus S. 143). Diess wusste der Spätere, und darum meinte er auch hier sei-

nem Apostel eine denselben specifisch characterisirende Beglaubigung in den Mund legen zu müssen.

11.

Ein anderer Zug, der die halbe und unreine Durchführung des paulinischen Prinzips bei unserem Verfasser, wie überhaupt das Vermittelnde seines Standpunkts characterisirt, ist die Nebeneinanderstellung und Coordinirung der *πίςις* und *ἀγάπη*. Um diese beiden Begriffe dreht sich bekanntlich der Gegensatz jener beiden Richtungen, durch deren Kampf die Entwickelungsgeschichte des ältesten Christenthums bedingt ist. Paulus hatte die *πίςις* als höchstes Prinzip des christlichen Lebens und Thuns aufgestellt: die Petriner drangen auf die *ἔργα ἀγάπης*. Der Gegensatz dieser beiden Anschauungsweisen ist in den genannten Begriffen so scharf ausgeprägt, beide Standpunkte schliessen sich so entschieden aus, dass keine innere Vermittlung möglich zu sein scheint. Dennoch versuchte man eine solche, als im Laufe der Zeiten die Consequenz des Prinzips sich abstumpfte. Wie man die Vertreter der entgegengesetzten Richtungen, Petrus und Paulus zu brüderlichem Bunde zusammenstellte, so auch die widersprechenden Prinzipien der *πίςις* und *ἀγάπη*. Statt der paulinischen *πίςις δι' ἀγάπης ἐνεργυμένη* erscheint jetzt die *ἀγάπη μετὰ πίςεως*, welche der Verf. unseres Briefs am Schlusse desselben VI, 23. den Ephesiern anwünscht.

Auch hiezu bietet das johanneische Evangelium nach seinem ganzen theologischen Charakter eine Parallele dar.

Noch eine andere Stelle unsers Briefs gehört hieher. II, 8—10: *τῇ γὰρ χάριτί ἐςε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίςεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον, οὐκ ἐξ ἔργων· ἵνα μή τις καυχήσεται· αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν χριςῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Das seltsame Verhältniss dieser beiden Sätze zu einander drängt sich auf den ersten Anblick auf; dort der Glaube als das höchste Princip, hier die guten Werke als letzter Schöpfungszweck; es ist, wie wenn der Vordersatz von Paulus, der Nachsatz von Jacobus herrührte. Wir haben auch hier wieder die *πίςις μετὰ ἀγάπης* (ähnlich schon III, 17. 18.), gerade als ob der Vf., indem er seine paulinische These aufstellt, durch ein hinzugefügtes Correctiv Einwürfe hätte abschneiden wollen, wie diejenigen, von welchen der Verfasser des Jacobusbriefs ausgeht.

Die gleiche Erscheinung in den Pastoralbriefen hat Baur bemerklich gemacht (Past. Briefe S. 58. Anm.).

12.

Der Verfasser unseres Briefs — ich sage Brief, obwohl eigentlich die Briefform sammt den vorausgesetzten heidenchristlichen Lesern nur zur Fiction gehört — ist nach Allem diesem zwar Pauliner, aber er hat aus irenischen Zwecken, oder weil er überhaupt einer Zeit angehört, in welcher der Vermittlungsprocess beider Richtungen, der paulinischen und judenchristlichen, schon weit gediehen, und der Sinn für den reinen Gehalt des paulinischen Princips schon erloschen war, so viel judenchristliche Elemente in Ideen, Anschauungen und Ausdrucksweisen einfliessen lassen, dass der von ihm verfasste Brief unmöglich in die gleiche Reihe mit den übrigen, ächt-paulinischen gestellt werden kann. Er gehört derselben kirchlichen Region an, in welche der Colosserbrief und das mit dem Epheserbrief durch so manche gemeinschaftliche Berührungspunkte verknüpfte vierte Evangelium verlegt werden muss, nämlich dem westlichen Kleinasien; allein wie der Epheserbrief jünger ist als der Colosserbrief eigentlich nur eine Ueberarbeitung des letztern von einem entwickelteren dogmatischen Standpunkt und entwickelteren kirchlichen Verhältnissen aus: so ist er, so viel sich schliessen lässt, älter als das johanneische Evangelium, zu dem er sich gewissermassen als Vorschule verhält. Denn wenn auch die Logoslehre in beiden zu gleicher Reife gediehen ist, so steht doch durch seine eigenthümliche Theorie vom Paraklet und durch die bestimmte Unterscheidung zwischen Logos und Paraklet das johanneische Evangelium höher, d. h. es gehört einer etwas spätern Entwickelungsstufe des Dogma's und der Kirche an.

Wir haben im Hebräer-, Colosser-, Epheserbrief und dem vierten Evangelium — Schriften, die sämmtlich der Entwicklung der kleinasiatischen Kirche in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehören, und die Hervorbringung und Ausbildung der Logoslehre, so wie die Vermittlung des Paulinismus und Petrinismus zum charakteristischen Motiv haben, — eine aufsteigende Stufenreihe theologischer Standpunkte und dogmatischer wie kirchlicher Entwicklungen. Je die folgende Schrift ist eine Consequenz und reifere Explication der vorhergehenden.

13.

Zu denjenigen Zügen unseres Briefs, die nicht am wenigsten zu gerechtem Argwohn Anlass geben, gehört auch die unnatürliche Absichtlichkeit, mit welcher der Apostel über seine eigene Person sich ausspricht.

1 Cor. XV, 9 hatte er sich *τὸν ἐλάχιςον τῶν ἀποςόλων* genannt, in unserem Briefe III, 8 nennt er sich *τὸν ἐλαχιςότερον πάντων ἁγίων*. Diese Steigerung ist sehr verdachterweckend. Den Geringsten der

Apostel konnte er sich nennen, weil keiner seiner Mitapostel vorher die Kirche verfolgt hatte; aber den Allergeringsten aller Christen — ? Dann hätte er sein Apostelamt niederlegen, und die Abfassung apostolischer Sendschreiben einem Andern überlassen müssen.

Wie reimt es sich aber mit dieser affektirten Demuth, wenn der Apostel unmittelbar vorher der Formel: *οἱ ἅγιοι ἀπόςολοι* sich bedient (III, 5: *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποςόλοις καὶ προφήταις*)? Eine unverkennbare Spur nachapostolischer Zeit. Der Verfasser des Briefs bedachte nicht, dass Paulus selbst nicht so sprechen, dass er jenes Prädikat nicht einem Kreise ertheilen konnte, dem er ja selbst angehörte.

In nicht minder auffallendem Contrast mit dem obigen *ἐλαχιςότερος πάντων ἁγίων* steht es, wenn der Apostel der ephesinischen Gemeinde schreibt, sie werde aus seinem Briefe ersehen können, welche Einsicht in's Geheimniss Christi er besitze. (III, 4: *πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μȣ ἐν τῷ μυςηρίῳ τȣ̃ χριςοῦ.*) So konnte ein Mann, der sich seiner apostolischen Auktorität und Würde so bewusst war, wie Paulus, nicht selbstgefällig und gunstbuhlerisch zugleich sprechen, wohl aber ein Späterer, der das Interesse hatte, seinem von so vielen Seiten angefochtenen Apostel ein Empfehlungszeugniss auszustellen, und der zu diesem Zweck jene unpassende Reflexion einflocht.

Um die Apostel, in deren Namen sie schrieben, durch charakteristische persönliche Züge kenntlich zu machen, und dadurch den Schein apostolischer Urheberschaft hervorzubringen, suchten die Späteren Gelegenheit zu solchen Digressionen in's Persönliche; aber durch die Ambiguität ihrer Stellung und ihrer Doppelpersönlichkeit beirrt ermangelten sie fast nie, durch unangemessene Andeutungen und Bemerkungen sich selbst zu verrathen.

14.

V, 18.: *Καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ, ἐν ᾧ ἐςιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληρȣ̃σθε ἐν πνεύματι, λαλȣ̃ντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς κτλ.* Die Ermahnung, sich nicht im Wein zu übernehmen, finde ich nicht sowohl unzart, wie de Wette, wohl aber dem ganzen Zusammenhang nach höchst seltsam und als allgemeine Ermahnung gegen eine dem Verfasser unbekannte Gemeinde ziemlich befremdlich. Ueberdiess finden sich in jenen judaisirenden Kreisen Kleinasiens, an welche der Brief gerichtet ist und auf deren Lehrmeinungen er hin- und wieder anspielt, gerade umgekehrte Grundsätze über den Genuss des Weins. (Vgl. auch Col. 2, 16. 21.) Namentlich ist diess von den kleinasiatischen Montanisten bekannt, zu denen der Epheserbrief, den voranstehenden Bemerkungen zufolge, so manche Beziehungen enthält. Irre ich nicht, so ist die fragliche Er-

mahnung unseres Briefs die Kehrseite von dem bekannten: *μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλ' οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ διὰ τὸν ςόμαχόν σου καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας.* 1 Tim. V, 23. Was im Timotheusbrief im Gegensatz gegen das Prinzip völliger Enthaltsamkeit erlaubt, wird in unserem Brief, im Gegensatz gegen möglichen Missbrauch, gefordert, nähmlich das: *οἴνῳ ὀλίγῳ χρῆσθαι.* Der ganze Satz ist in conciliatorischem Interesse niedergeschrieben. Es ist, als wollte der Vf. den Apostel sagen lassen: »ich verbiete den Wein zwar nicht, aber in der Hauptsache, in der Verhütung des Missbrauchs, sind wir ja einverstanden.«

15.

Befremdend ist (V, 19) die Erwähnung von *ψαλμοί, ὕμνοι* und *ᾠδαὶ πνευματικαί.* Da der Apostel die Gemeinde, an die er schreibt, nicht näher aus eigener Erfahrung kennt (I, 15. III, 2. IV, 21. VI, 21. f.), so scheint er das Absingen geistlicher Lieder aus dem allgemeinen kirchlichen Gebrauch ohne weiteres vorauszusetzen. Ich will nicht bestreiten, dass zu des Apostels Zeiten schon solche *ᾠδαὶ πνευματικαὶ* verfasst sein konnten — obwohl die religiöse Poesie bei dem vorherrschenden Gebrauch des Alt. Testaments in den ältesten christlichen Gemeinden keine besondere Aufforderung zu selbstständigen Erzeugnissen hatte — aber eine Sammlung von Kirchenliedern, die in allgemeinem Gebrauch gewesen wären, gab es gewiss noch nicht. Das erste Beispiel solcher christlicher Hymnen begegnet uns im bekannten plinianischen Brief (X, 27), obwohl wir nicht einmal bei diesem die Gewähr dafür haben, dass das erwähnte *carmen,* womit die Christen ihre gottesdienstlichen Versammlungen eröffneten, kein alttestamentlicher Psalm war.

16.

Baur bemerkt aus Veranlassung der Timotheusbriefe (Pastoralbriefe S. 99), die Vergleichung des Dienstes für die Sache des Evangeliums mit einem Soldatendienst sei besonders im Geschmack der Schriftsteller aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Auch der bekannte, viel zu weit ausgesponnene und im Geschmack eines Rhetors ausgeführte Vergleich in unserem Brief (VI, 10. ff.) trägt kein paulinisches Gepräge, und scheint nur eine rednerische Ausführung des von Paulus selbst 2. Cor. 10, 3. 4 angedeuteten Themas zu sein. Aehnlich sagt Ignatius (Ep. ad Polyc. c. 6): *τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω, ὡς ὅπλα, ἡ πίςις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία.*

17.

Gelegentlich mag noch bemerkt werden, dass die Verse IV, 26. 27 auch in pseudoclementinischen Schriften gelesen werden. V. 27: *μήτε*

διδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ hat nämlich mit einem Citat der clementinischen Homilien: μὴ δότε πρόφασιν τῷ πονηρῷ (Hom. XIX, 2) viele Aehnlichkeit. Dass die Clementinen nichts Paulinisches citiren, darf als bekannt vorausgesetzt werden; sie führen aber ausdrücklich die angeführte Warnung als Ausspruch Christi auf, haben ihn also ohne Zweifel aus dem Hebräerevangelium, von dem sie ausschliesslich Gebrauch machen, entlehnt. Abweichend ist der paulinische Sprachgebrauch: δότε τόπον τῇ ὀργῇ. Röm. XII, 19.

Es ist nun bemerkenswerth, dass auch der mit V. 27 aufs engste verbundene Vers 26 (ὀργίζεσθε, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε, ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὑμῶν) in einer ihren wesentlichen Bestandtheilen nach ebionitischen Schrift, den apostolischen Constitutionen vorkommt. (II, 53: εἰ δὲ καὶ συμβῇ ἐξ ἐνεργείας τινὸς ὀργισθῆναι ἡμᾶς κατά τινος, ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῇ ὀργῇ [Cod. Vindob. παροργισμῷ] ὑμῶν· ὀργίζεσθε γάρ, φησὶν ὁ Δαβίδ, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.) Schwerlich hat der spätere Katholiker, der die apostolischen Constitutionen im Interesse des katholischen Dogma's überarbeitete, aber bei diesem Geschäft so wenig consequent verfuhr, dass er die auffallendsten Eigenthümlichkeiten des ebionitischen Grundtextes stehen liess, diese lediglich erbauliche Stelle hineincorrigirt. Sie gehört ohne Zweifel ebenfalls, wie das obige Citat der clementinischen Homilieen, dem Hebräer-Evangelium an, von dem noch Bruchstücke in den apostolischen Constitutionen enthalten sind.

Auf das gleiche Resultat führt auch die Anführung der fraglichen Worte im Briefe Polycarps, c. 12: *Confido enim vos bene exercitatos esse in sacris litteris, et nihil vos latet; mihi autem non est concessum modo, ut his scripturis dictum est: irascimini et nolite peccare, et: Sol non occidat super iracundiam vestram.* Da Polycarp beide Stellen mit einem trennenden *et* anführt, kann er sie nicht aus dem Epheserbriefe entlehnt haben, wo sie ein Ganzes bilden, wie denn überhaupt die Anführung einer paulinischen Stelle mit der solennen Formel: *scripturis dictum est,* zu Polycarps Zeit ganz unerhört und beispiellos wäre. (Credner, Beiträge I, 20.) Wir sind also auch hier veranlasst, eine ursprünglichere Quelle, woraus alle Späteren geschöpft haben, und die keine andere sein kann, als das Hebräerevangelium, anzunehmen.

Der Brief an die Ephesier würde hiernach dieselbe Erscheinung darbieten, wie der Brief Jacobi, der bekanntlich ebenfalls einen Ausspruch Jesu nach dem Texte des Hebräerevangeliums citirt. (V, 12.)

Im vierten Heft des zweiten Bandes bittet man die folgenden Druckfehler zu verbessern:

S. 764 Zeile 15 v. o. Vermittelungen l. Verwickelungen

– 773. Z. 19 v. o. ein geschichtliches l. das geschichtliche.

– 775. Z. 17 v. o. urnatürlicher l. creatürlicher

– 775 Z. 8 v. u. der Worte l. des Worts.

– 779 Z. 9 v. u. missverstandene l. recht verstandene

– 783. Z. 3. v. u. naturthetische l. katechetische.

I.
Abhandlungen.

1.

Ueber die Composition und den Charakter des johanneïschen Evangeliums.

Von
Prof. Dr. v. Baur.

Zweiter Abschnitt.

II. Speciellere Untersuchung einzelner, den historischen Charakter des johanneïschen Evangeliums betreffender, Fragen.

Aus der Untersuchnng über die Composition des johanneïschen Evangeliums ergiebt sich das Resultat, dass ein Evangelium, das von Anfang an ganz darauf angelegt ist, von einer bestimmten, über der Geschichte stehenden, einer höhern Weltanschauung angehörenden Idee auszugehen, diese Idee durch die ganze geschichtliche Darstellung mit aller Consequenz festzuhalten und durchzuführen, und allen einzelnen Theilen derselben eine bestimmte Beziehung auf sie zu geben, kein historisches Evangelium in dem Sinne sein kann, in welchem die synoptischen Evangelien bei allen unhistorischen Elementen, die sie enthalten mögen, als historische Evangelien anzusehen sind. Je bestimmter das Evangelium seine Hauptidee voranstellt, je öfter es sie ausspricht und auf sie hinweist, desto sicherer ist hieraus zu schliessen, dass es selbst kein schlechthin historisches Evangelium sein will; es will nicht blos erzählen, sondern die geschichtliche Erzählung dient ihm dazu, eine von einem höhern Standpunkt aus für die geschichtliche Be-

trachtung gewonnene Idee an der evangelischen Geschichte darzustellen. Aus diesem ideellen Zweck folgt nun zwar zunächst nicht, dass nach Maasgabe desselben der Inhalt der geschichtlichen Erzählung auf eine Weise behandelt worden ist, durch welche ihre historische Glaubwürdigkeit völlig in Zweifel gestellt werden müsste; die Hauptidee des Evangeliums kann ja auch aus der Geschichte selbst abstrahirt und nur aus diesem Grunde zum leitenden Gesichtspunkt des Ganzen erhoben worden sein, auf der andern Seite liegt aber gewiss nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Wahrscheinlichkeit, dass eine so vorherrschende Idee irgend einen auch auf das Materielle der geschichtlichen Erzählung sich erstreckenden Einfluss gehabt habe, so nahe, dass die Frage, ob und wie weit diess wirklich stattfand, nicht genau genug untersucht werden kann. Sie konnte schon von der allgemeinen Untersuchung über die Idee und Composition des Evangeliums nicht getrennt werden, ist nun aber auch für sich noch in nähere Erwägung zu ziehen. Es kann diess nur durch eine speciellere Erörterung der in dieser Hinsicht in Betracht kommenden Hauptstellen geschehen. Das Hauptmoment bleibt jedoch immer das Verhältniss unseres Evangeliums zu den synoptischen, das demnach hier vor allem näher in das Auge gefasst werden muss.

1. Das Verhältniss zu den synoptischen Evangelien.

Das Verhältniss unseres Evangeliums zu den synoptischen Evangelien konnte auch schon in der bisherigen Untersuchung nicht unbeachtet bleiben, und es sind daher schon in dem Bisherigen die Hauptdata der Ansicht enthalten, welche über dieses Verhältniss aufzustellen ist. Sie beruht auf dem gewiss unbestreitbaren Kanon, dass, wenn zwei verschiedene, denselben Gegenstand betreffende, Berichte sich in ihrer Differenz so zu einander verhalten, dass nur der eine von beiden, nicht beide zugleich auf dieselbe Weise historisch wahr sein können, die überwiegende historische Wahrscheinlichkeit nur auf der Seite desjenigen Berichts anzunehmen ist, welcher am wenigsten irgend ein über den Zweck der rein historischen Erzählung hinausliegendes Interesse verräth, das auf die historische

Darstellung Einfluss haben konnte. Je sichtbarer nun dem johanneïschen Evangelium ein solches Interesse zu Grunde liegt, indem es ihm ja von Anfang bis zu Ende nicht um eine rein historische Erzählung, sondern um die Darstellung einer Idee zu thun ist, welche an dem Gange der evangelischen Geschichte selbst ihren ideellen Verlauf genommen hat, um so weniger sollte darüber ein Zweifel sein können, wie sich die beiden Berichte zu einander verhalten, wenn es sich nur um die rein historische Frage handelt, welcher von beiden in allen denjenigen Fällen, in welchen sich die historische Differenz nicht ausgleichen lässt, als der historisch treuere anzusehen ist. Da aber, wie nun einmal die beiderseitigen Berichte ihrer äussern Erscheinung nach vor uns liegen, der eine wie der andere den gleichen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit machen zu können scheint, so drängt sich, auch wenn man nicht läugnen kann, dass sich das johanneïsche Evangelium durch seinen ideellen Zweck auf eigenthümliche Weise von den andern Evangelien unterscheide, immer wieder die Meinung auf, es gebe einen eigenen selbstständigen Bericht, welcher auf demselben historischen Grunde wie der der andern Evangelien beruhe, und es sei somit nur das Unvollständige und Lückenhafte, das beide Berichte auf gleiche Weise haben, und die hieraus entstehende Ungewissheit über die Fugen, in welchen sie in einander eingreifen, daran schuld, dass wir sie nicht besser mit einander ausgleichen und in ein solches Verhältniss zu einander setzen können, in welchem sie, gegenseitig sich ergänzend, sich von selbst zur Einheit des Ganzen zusammenschliessen. Was an dieser Meinung wahr und richtig ist, läst sich nur durch eine genauere Vergleichung solcher Stellen entscheiden, in welchen das johanneïsche Evangelium mit den synoptischen Evangelien am nächsten zusammentrifft. Zeigt es sich in solchen Stellen, dass es wesentlich nichts anderes giebt, als was auch schon die synoptischen Evangelien enthalten, dass die stattfindenden Differenzen nur Modifikationen sind, wie sie sich aus dem besondern Zweck unseres Evangeliums von selbst ergeben mussten, so kann der Anspruch auf einen selbstständigen, aus einer eigenen Quelle geschöpften geschichtlichen Bericht kein grosses

Gewicht mehr haben, und es geht hieraus die natürliche Folgerung hervor, dass auch in solchen Stellen, in welchen dieselbe Controle mit den Synoptikern nicht möglich ist, und insofern auch keine Collision mit ihnen stattzufinden scheint, die Voraussetzung eines rein geschichtlichen Berichts wenigstens keine Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Die Unmöglichkeit, den geschichtlichen Anfang unseres Evangeliums mit dem der Synoptiker auf irgend eine Weise in Uebereinstimmung zu bringen, ist schon nachgewiesen worden. Die johanneïsche Darstellung berührt die synoptische in wesentlichen Punkten, aber die strenge, so genau bestimmte chronologische Aufeinanderfolge, in welcher jene die Ereignisse der einzelnen Tage mit einander verknüpft, lässt für alles, was die Synoptiker erzählen, nicht den geringsten Raum übrig. Was hilft es demnach, Facta zu haben, welche an sich wohl möglich sind, für welche es aber, wie diess insbesondere auch noch von dem Wunder in Kana gilt, an jedem historischen Boden zu ihrer wirklichen Existenz so lange fehlt, so lange nicht, was nur mit der grössten Willkühr geschehen könnte, den Synoptikern alle historische Glaubwürdigkeit abgesprochen ist? Es ist über die Begebenheiten dieser ersten Tage, mit deren Erzählung der Evangelist seine evangelische Geschichte eröffnet, scheinbar sehr historisch genau, in der That aber sehr unhistorisch, indem ja die einzelnen Tage, sobald man die Hauptidee in's Auge fasst, nur die Momente der fortschreitenden Handlung sind, welche, von dem noch unbestimmten Zeugniss des Täufers ausgehend, in der vollen Erscheinung der messianischen δόξα sich vollendet, schon in dem ersten Abschnitt das Nöthige gesagt worden. Auch über den Abschnitt 2, 22 f., in welchem der Evangelist in Anschung des Hauptfactums, der Tempelreinigung, mit den Synoptikern so übereinstimmt, dass nur sie seine Quelle gewesen zu sein scheinen, die ganze Situation aber nach Maasgabe der Hauptidee des Evangeliums eine andere ist, ist hier nichts weiter hinzuzusetzen. Der Inhalt der beiden folgenden Kap., 3—4, 42., in welchem nur die 3, 4. gemachte Bemerkung die Synoptiker berührt, aber auch nur um auf die völlige Unvereinbarkeit der beiden Berichte aufmerksam zu

machen, gehört nicht unter den Gesichtspunkt der vorliegenden Frage, um so näher geht sie dagegen der Abschnitt 4, 46 —54 an.

Parallel sind hier die beiden Synoptiker Matth. 8, 5 f. Luc. 7, 1 f. Lücke u. A. behaupten eine wesentliche Verschiedenheit der johanneïschen und synoptischen Erzählung, aber mit Gründen, welche ohne alles Gewicht sind. Dass, während der synoptische Centurio ein Heide ist, der βασιλικὸς des Johannes ein galiläischer Jude sei, wird von Lücke geradezu vorausgesetzt, im Texte der johanneïschen Erzählung selbst ist auch keine Andeutung hievon, und nach dem Zusammenhang, in welchem sie steht, muss man ihn eher gleichfalls für einen Heiden halten, wie den Centurio. Jener, wird weiter bemerkt, dringe wiederholt darauf, dass Jesus selbst zum Kranken kommen möge, während dieser bescheidener und zugleich kräftiger in seinem Vertrauen Jesum fast von seinem Hause abwehre; dieser musste schon von Heilungen Jesu aus der Ferne gehört haben, jenem sei dergleichen durchaus noch fremd, u. s. w. Diess ist allerdings ein Unterschied, aber wie kann man hierin so bedeutende innere Verschiedenheiten sehen, dass dabei die Verschiedenheit von Zeit und Ort gar nicht mehr in Betracht kommen soll? In einem Evangelium, in welchem ohnediess der synoptischen Darstellung gegenüber Zeit und Ort völlig verrückt sind, macht es freilich nichts aus, dass Jesus dort von der Bergpredigt nach Capernaum zurückkehrt, hier aber aus Samaria nach Galiläa kommt, muss man aber von solchen Verschiedenheiten voraus abstrahiren, wie unbedeutend werden an sich so unbedeutende Verschiedenheiten? Gleichwohl beruht darauf das Urtheil, dass, wenn beide Relationen auch nur in den Hauptsachen gleich glaubwürdig seien, die Begebenheiten verschieden sein müssen, weil sie so viel einander Ausschliessendes haben. Und selbst, wenn man auf der einen oder andern Seite oder auf beiden Sagenhaftigkeit annehmen wollte, würde doch unmöglich sein, meint Lücke, beide Erzählungen in ihren Hauptmomenten, in ihren Pointen, auf einander zurückzuführen. Gerade diess ist der Punkt, von welchem aus sich erst das Urtheil Lücke's in seiner völligen Grundlosigkeit zeigt. Denn

was ist die Pointe der johanneïschen Erzählung? Offenbar, dass, wie es 4, 50. ausdrücklich heisst, ἐπίςευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ. Eben diess, das unbedingte Vertrauen auf die Kraft des blossen Worts, ist ja auch das Hauptmoment der synoptischen Erzählung. Ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ heisst es gleichlautend bei Matthäus und Lucas, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μȣ. Und zum deutlichen Beweise, dass es sich hier ganz um die Bedeutung handelt, die das Wort als solches hat, sofern es das Mittel ist, das zu realisiren, was man will, an ihm also die ganze Realität des Gewollten hängt, wird eben in dieser Beziehung die Bedeutung des Worts recht absichtlich explicirt, wenn der Centurio in seiner Anrede an Jesus sagt: Auch er habe, nämlich wie Jesus, sofern die gleichsam über ihm stehende Macht seines Worts jeden Augenblick bereit ist, seinen Willen zu vollziehen, eine Macht über sich, deren er sich zur schleunigsten Vollziehung seiner Befehle bedienen könne, die gleichsam in seine Verfügung gestellte Macht des befehlenden Worts, und wenn er dem einen der unter ihm stehenden Soldaten sage: gehe, so gehe er, und einem andern: komme, so komme er, und seinem Diener: thue diess, so thue er es. So ist also das Wort das Vermittelnde für das, was geschehen soll, von ihm hängt die Ausführung des Gewollten ab, aber eben darum, weil das Wort es ist, das eine solche den Willen realisirende Macht hat, darf es auch nur ausgesprochen werden, und in dem ausgesprochenen Wort steht die realisirte That vor Augen. Es ist so zwar auch eine Vermittlung, im Grunde auch ein Diener, wie jene Diener V. 9 zur Vollziehung der Befehle, aber eine Vermittlung, bei welcher alles Vermittelnde hinwegfällt, denn auf die unmittelbarste Weise wird in dem Worte das Gedachte und Gewollte zur That und Wirklichkeit. Wie diese Vermittlung durch das blosse Wort zu einem völlig verschwindenden Moment wird, und doch das allein wahrhaft Vermittelnde ist, kann nicht anschaulicher gemacht werden, als wenn zum Contrast damit um so mehr das sonst das menschliche Thun Vermittelnde in seiner nicht einmal zum Ziele kommenden unthatkräftigen Umständlichkeit hervorgehoben wird. Diess ist das Interesse, aus welchem die Form, welche die Er-

zählung bei Lucas hat, hervorgegangen ist. Man hat mit Recht an der doppelten Gesandtschaft bei Lucas Anstoss genommen und bemerkt, dass sie nicht ursprünglich sein könne, weil durch sie die Erzählung bei Lucas alle Haltung verliere. Allein durch diese beiden Gesandtschaften soll nur recht anschaulich werden, wie im Gegensatz gegen die Unmittelbarkeit des Worts alles, was sonst ein Mittel zur Realisirung eines bestimmten Zwecks ist, so gut als nichts ist. Wie deutlich erscheinen die jüdischen Aeltesten als blosse Mittelspersonen, und was hat die zweite Gesandtschaft anderes zu thun, als zu sagen, dass die erste überflüssig sei, weil es ja doch auf nichts weiter ankomme, als auf das blosse Wort, in welchem, sowie es ausgesprochen ist, auch der Wille verwirklicht ist? Ist diess die eigentliche Pointe der Erzählung, ihr substantieller Inhalt, wie kann man sagen, dass es zwei wesentlich verschiedene Erzählungen seien? Gerade in dem Hauptpunkte treffen sie ja völlig zusammen. Woher anders kann demnach der Verfasser unseres Evangeliums den Inhalt seiner Erzählung gehabt haben, als aus derselben Quelle, aus welcher ihn auch die Synoptiker hatten, oder vielmehr aus den synoptischen Evangelien selbst? Man beachte nur, wie an dem einen Hauptpunkte alles andere hängt. Um von der durch die blosse Vermittlung des Worts wirkenden Wundermacht Jesu eine recht anschauliche Vorstellung zu geben, wird das Wort, nicht blos dieses bestimmte Wort Jesu, sondern das Wort an sich, als das, was es seinem Begriffe nach ist, als die Gedanken und That vermittelnde, den Gedanken unmittelbar realisirende Macht aufgefasst. Das Produkt dieser geistigen, alle materielle und räumliche Vermittlung überspringenden, Macht des Worts ist das Wunder der Heilung in der Ferne. Hat das Wort, wie es in dem absoluten Begriffe seines Wesens das Wort Jesu ist, das als das Wunder wirkende Wort nur manifestirt, was das Wort an sich ist, eine so hohe Bedeutung, so kann ihm auf der subjectiven Seite nur der unbedingteste Glaube entsprechen. Diesen Glauben bringt der Centurio schon mit, und überrascht mit ihm den schon zum Gehen bereiten Jesus. In unserem Evangelium, in welchem überhaupt das Moment der Ueberraschung immer nur die Grösse

Jesu ist, ist, da die Innerlichkeit des Worts in einen sehr passenden Gegensatz zu der Aeusserlichkeit der Zeichen und Wunder gebracht werden konnte, die Pointe der Handlung in Jesus selbst gelegt, indem er, wie ärgerlich über die Forderung, dass er selbst kommen soll, hierin nur eine Aeusserung des Zeichen- und Wunderglaubens, Unglauben an sein Wort, sieht. Aber es ist ja von dem βασιλικὸς nicht wirklich so gemeint, auch er bringt im Grunde schon den unbedingten Glauben an das Wort mit, er widerspricht ja nicht, zögert keinen Augenblick, sondern geht sogleich in seinem Glauben hin. Auch er ist daher, wie der Centurio, ein Beispiel des reinen Glaubens an das Wort, der sich am blossen Worte genügen lässt, und der ganze Unterschied der beiden Erzählungen kommt nur auf eine aus der Eigenthümlichkeit des johanneïschen Evangeliums sich von selbst ergebende Modifikation hinaus.

Auch die Cap. 5 folgende Erzählung von der Heilung des Kranken am See Bethesda steht in einer sehr nahen Beziehung zu den synoptischen Evangelien. Die letztern erzählen mehrere Heilungen an Kranken verschiedener Art, an Paralytischen, Lahmen, Aussätzigen, Dämonischen; in unserem Evangelium findet sich nur Eine Krankenheilung, wie auch nur Eine Blindenheilung und nur Eine Todtenerweckung. Schon diess ist auffallend, und es liegt gewiss, sobald man in die Grundidee des Evangeliums, die die Seele der ganzen Darstellung ist, sich hineinversetzt hat, der Gedanke sehr nahe, der Evangelist habe in diesen drei von ihm besonders hervorgehobenen Haupthandlungen Jesu, wie er ja überhaupt das ganze Leben und Wirken Jesu nach den verschiedenen Seiten, die sich in ihm unterscheiden lassen, unter bestimmte Kategorien, gewisse allgemeine Gesichtspunkte gebracht hat, gleichsam Genrebilder gegeben, in welchen alle andern in dieselbe Classe gehörenden Handlungen Jesu dem Leser des Evangeliums in einer Gesammtanschauung vor Augen gestellt werden sollen. Es ist ihm daher keineswegs um eine Aufzählung verschiedener einzelner Fälle dieser Art, ja nicht einmal um die geschichtliche Erzählung eines bestimmten Falles, sondern wie es die Hauptidee des Evangeliums, die Darstellung der göttlichen Grösse und Herrlichkeit

Jesu in dem Processe ihres Kampfes mit dem Unglauben der Juden mit sich brachte, nur um das in ihnen enthaltene allgemeine religiös-dogmatische Moment zu thun. Zu diesem Zweck sind die einzelnen Züge der Handlung aus der synoptischen Tradition genommen; man vgl. mit V. 8 u. 9, Matth. 9, 6. 7. mit V. 14, Matth. 9, 2., besonders aber ist an die Stelle Marc. 2, 9. 10. zu erinnern, wo der Satz: *ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου, καὶ περιπάτει*, so wörtlich gleichlautend ist, dass man sogar, da noch einige andere Fälle derselben Art vorkommen, eine unmittelbare Benutzung des Marcus-Evangeliums vermuthen muss. Nur die Situation ist, worüber man sich schon desswegen nicht wundern kann, weil ja überhaupt der Schauplatz der Thätigkeit Jesu hier ein ganz anderer ist, eine andere, und zwar ist sie mit einer gewissen Sorgfalt ausgemalt, um dem Gemälde durch die ganze Scene, in welcher die Haupthandlung vor sich geht, wie es scheint, absichtlich mehr Licht und Farbe zu geben. In derselben Absicht, um den Eindruck des Ganzen zu verstärken, und in dem Gemälde, als einem Gesammtbild, was es sein soll, alles zu concentriren, was sich zur Einheit des Ganzen vereinigen lässt, sind nicht nur die einzelnen Züge mit lebhaften Farben ausgeführt, sondern auch Züge verbunden, welche bei den Synoptikern wenigstens nicht gerade in dieser Verbindung sich finden. Der Kranke, an welchem das Wunder geschieht, ist nicht blos ein *παραλυτικὸς ἐπὶ κλίνης βεβλημένος*, wie Matth. 9, 2., sondern ein Mensch, welcher schon acht und dreissig Jahre krank darniederliegt, und unter der grossen Menge von Leidenden aller Art, welche am Teiche Bethesda auf die heilkräftige Bewegung des Wassers harren, gar keine Hoffnung hat, je von seinen Leiden befreit zu werden. Besonders aber erhält die Handlung Jesu ihre eigene Bedeutung dadurch, dass sie eine am Sabbath geschehene Wunderheilung ist, wobei demnach der Evangelist, wie er bei der Handlung Jesu als einem Heilungsact Matth. 9, 1 f. und andere Stellen dieser Art vor Augen hat, zugleich auf diejenige Classe von Handlungen Jesu zurücksieht, durch welche er (man vgl. Matth. 12, 1 f. Luc. 13, 10 f.) eine Sabbathsverletzung begieng. Beides ist verbunden, um das

Eine durch das Andere zu verstärken, und so beides zusammen in einem um so bedeutungsvolleren Act zusammenzufassen, wesswegen denn auch, während bei den Synoptikern die Sabbathshandlungen Jesu zwar auch Anstoss erregen, aber keine weitere Folge haben, bei unserm Evangelisten diess gerade das Hauptmoment ist, um welches es sich in seiner weiteren Darstellung handelt. In allem diesem kann man nur Elemente erkennen, welche aus der synoptischen Tradition genommen sind, und nur durch die Verbindung, in welche sie zu einander gebracht sind, die Beziehung, die ihnen zur Hauptidee des Evangeliums gegeben ist, überhaupt das eigenthümliche Interesse des Evangelisten, zur Einheit einer scheinbar selbstständigen Handlung verknüpft worden sind.

Nicht anders verhält es sich mit den beiden andern Wunderhandlungen, die hier am schicklichsten ihre Stelle finden. Die Blindenheilung Cap. 9 ist der Krankenheilung, von welcher so eben die Rede war, so analog, dass sie nur unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden kann. Blindenheilungen erzählen die Synoptiker mehrere, aber keine von solcher Bedeutung, wie die hier beschriebene ist. Wäre sie wirklich so geschehen, wie sie hier erzählt wird, so würde sich auf keine Weise erklären lassen, wie die Synoptiker zwar mehrere Handlungen dieser Art berichten, aber gerade diejenige, welche als die bedeutendste und offenkundigste am wenigsten übergangen werden konnte, völlig unerwähnt gelassen haben. Allein die Eine von dem Evangelisten erzählte Blindenheilung soll uns, wie die Krankenheilung Cap. 5, die ganze Classe solcher Handlungen Jesu, zu welcher sie gehört, repräsentiren, und was so an der Quantität fehlt, um so mehr durch die Qualität ersetzen. Der von Geburt an Blinde ist daher, wie der acht und dreissig Jahre lang Kranke Cap. 5, nur als der gesteigerte Ausdruck anzusehen, auf welchen die von den Synoptikern erzählten einzelnen, in dieselbe Kategorie gehörenden Fälle gebracht sind, und wie Cap. 5 wird auch hier die Wunderhandlung selbst mit Zügen beschrieben, welche eine sichtbare Beziehung auf die synoptischen Evangelien haben, und zwar ist es auch hier wieder Marcus, an welchen sich der Evangelist sehr genau an-

schliesst. Wie Marcus 8, 23. (πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτῦ — vergl. 7, 33. πτύσας ἥψατο) Jesum bei der Heilung eines Blinden Speichel gebrauchen lässt, so wird auch hier dasselbe von Jesus vorgenommen, nur ist dieser eigene, dem Marcus allein angehörende, Zug hier noch weiter ausgeführt und zu einer umständlichen Handlung geworden (ἔπτυσε χαμαὶ καὶ ἐποίησε πηλὸν u. s. w.). Auch hierin gieht sich uns die eigenthümliche Weise unseres Evangelisten zu erkennen. Wie er überhaupt das Material seiner Erzählung eklektisch aus den Synoptikern nimmt, und auch einzelne minder in die Augen fallende Züge, wie sie sich bei dem Einen oder Andern finden, für den Zweck seiner Darstellung sehr gut zu verwenden weiss, so ist hier das von Marcus besonders bemerkte Verfahren Jesu dazu benützt, der Handlung Jesu den Charakter eines durch äussere Handanlegung vollbrachten Werkes zu geben, welchen sie nach der Absicht des Evangelisten haben soll. Denn auch hier will er, wie Cap. 5, 1 f., nicht blos eine Wunderheilung erzählen, sondern mit ihr zugleich eine am Sabbath geschehene, somit gegen das jüdische Sabbathsgebot verstossende Handlung Jesu verbinden. In dem Zusammenhang der johanneïschen Darstellung können ja auch die Wunder Jesu nur in den fortgehenden Process mit dem Unglauben der Juden hineinverflochten sein. Dazu eigneten sie sich ganz besonders, wenn sie als Uebertretungen des mosaischen Gesetzes den Widerspruch der Juden um so unmittelbarer gegen sich hervorriefen. Auch diess trägt dazu bei, die Blindenheilung Cap. 9 zu einem vollkommenen Seitenstück zu der Krankenheilung Cap. 5 zu machen. Ist doch selbst die Localität der Handlung ganz analog. Auch hier sehen wir ja im Hintergrund der Scene einen Teich, dessen V. 7 symbolisch gedeuteter Name für die Interpreten nichts so Auffallendes haben könnte, wenn sie bedächten, wie auch sonst so Manches in der Darstellung unserer Evangelisten nur symbolisch genommen werden kann [1]). Ist

1) »Eine solche spielende und dazu versteckte, kaum angedeutete Allegorie sind wir,« bemerkt Lücke, »bei Joh. nicht gewohnt. Und so will ich, ehe ich mir dergleichen im Joh. gefallen lasse, —

denn nicht diese Heilung des Blinden selbst eine symbolische Darstellung der Wahrheit, welche Jesus in den Worten V. 5 ausspricht: Ich bin das Licht der Welt? Vgl. V. 39.

Die Auferweckung des Lazarus, die dritte der drei hier zusammengehörenden Wunder-Handlungen Jesu, nimmt in der Classe der Handlungen, zu welchen sie gehört, dieselbe Stelle ein, welche die beiden andern in ihrem Kreise haben. Sie ist ebenso der Superlativ zu den untern Graden, auf welchen die Synoptiker stehen bleiben. Hiemit ist kurz sowohl die Undenkbarkeit des wirklichen Geschehenseins, als auch das Abhängigkeitsverhältniss zu den Synoptikern ausgesprochen. Welche unüberwindliche Schwierigkeiten in der Geschichte der Auferweckung des Lazarus sich einer rein historischen Auffassung entgegenstellen, ist schon gezeigt worden. Kann sie demnach nur als ein aus dem Geiste der johanneïschen Composition hervorgegangenes Erzeugniss angesehen werden, so ist es nur die Ergänzung und Bestätigung dieser Ansicht, wenn sich auch nachweisen lässt, wie unser Evangelium gleichwohl die synoptischen zu seiner Voraussetzung hat, sofern es sich theils an das Analoge in ihnen anschliesst, theils überhaupt die Elemente seiner Darstellung aus der synoptischen Tradition genommen hat. Die Auferweckung des Lazarus ist eine Steigerung der den synoptischen Evangelien zufolge zuvor schon geschehenen Tödtenerweckungen, wie sie wohl nur auf der Grundlage der letztern gedacht werden kann. Es ist ein längst bemerkter und in der That unverkennbarer Klimax, wenn Jesus die Jairustochter noch auf demselben Lager erweckt, auf welchem sie so eben verschieden war, den nainitischen Jüngling schon im Sarge und auf dem Wege zur Bestattung, den Lazarus endlich nach viertägigem Aufenthalt in der Gruft [1]). Der Klimax besteht

wenn die Parenthese nicht eben blos Namenübersetzung sein soll, dieselbe lieber allen Manuscripten zum Trotz für die Glosse eines allegorischen Interpreten erklären, die sehr alt sein mag, nur für Johanneïsch soll sie mir Niemand aufreden.« Mit solchen willkührlichen Machtsprüchen nimmt es Lücke auch in andern Stellen sehr leicht.

1) Vgl. Strauss's L. J. II. S. 166 f.

jedoch nicht blos in dieser Steigerung der Wirklichkeit und Gewissheit des Todes, auch das Mitgefühl, das ein solcher Fall in seiner nächsten Umgebung erweckt, spricht sich bei jeder folgenden Todtenerweckung in einem höhern Grade aus. Ist es bei Matth. 9, 18 f. einfach die Tochter eines jüdischen Archon oder Synagogenvorstehers, deren Tod Jesum, ohne dass Matthäus wenigstens eine weitere Motivirung hinzufügt, seine wunderthätige Hülfe zu leisten bestimmt, so bezeichnet Lucas schon seinen nainitischen Jüngling als den einzigen Sohn seiner Mutter, die eine Wittwe war, 7, 11 f. Und nicht blos dadurch nimmt er das Mitgefühl besonders in Anspruch, sondern er bemerkt auch noch ausdrücklich, dass Jesus selbst von Mitleiden ergriffen worden sei. Eben diess ist der Punkt, von welchem aus unser Evangelist die schon von Lucas angelegte Gradation weiter fortführt. Der gestorbene Lazarus ist nicht blos der Bruder zweier Schwestern und der Genosse eines Familienvereins, in welchem, je zarter und inniger die Bande desselben der ganzen Schilderung zufolge waren, ein solcher Todesfall auch um so schmerzlicher empfunden werden musste, er ist der zärtlich geliebte Freund Jesu selbst, der selbst, als er zu den trauernden Schwestern gekommen war, die tiefe Bewegung seines Innern nicht verbergen konnte. Die ganze Scene, in welche uns unser Evangelist in seiner Geschichte der Auferweckung des Lazarus einführt, ist sichtbar darauf angelegt, das theilnehmendste Mitgefühl hervorzurufen. Woher hat er aber die Elemente seiner Darstellung genommen? Was Lucas in dem kurzen, aber bedeutungsvollen Abschnitt seines Evangeliums 10, 38—42. von den beiden Schwestern Martha und Maria und ihrem Verhältniss zu Jesu erzählt, besonders der gefühlvollen Maria, die zu den Füssen Jesu sass, und in ihm sich das gute Theil erwählt hatte, ist das Thema, das seiner Ausführung zu Grunde liegt. So bilden nun die beiden nur von Lucas genannten Schwestern mit ihrem, selbst dem Lucas unbekannten, Bruder Lazarus bei unserem Evangelisten einen stillen Kreis traulicher Liebe, zu welchem Jesus selbst in dem vertrautesten Verhältniss stund. Wo anders als hier konnte eine Scene sich ereignen, welche alle Empfindungen der theilnehmendsten Liebe in so hohem

Grade ansprechen sollte? Wir haben hier nur die sinnvolle, gemüthliche Ausführung des Bildes, das schon Lukas in wenigen, aber aprechenden Zügen entworfen hatte. Sehen wir doch in der Art und Weise, wie sich die beiden Schwestern gegen Jesus benehmen, in der unruhigen, vorauseilenden, rasch fragenden und antwortenden Martha, und der erst nachfolgenden, ruhigern und stillern Maria, die auch hier zu den Füssen Jesu liegt, und ihre innere Empfindung mehr in Thränen, als in Worten kund giebt, die beiden Schwestern ganz so vor uns, wie sie schon Lukas charakterisirt hat. Ja, selbst die Eingangsworte der Erzählung, Lazarus sei gewesen *ἀπὸ Βηθανίας, ἐκ τῆς κώμης Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς*, scheinen sie nicht (wie ja überhaupt von den beiden nur von Lukas genannten Schwestern, als von längst bekannten Personen, die Rede ist) auf jene *κώμη τις* bei Lukas 10, 38, zurückzuweisen, wie wenn gesagt werden sollte, die von Lukas unbestimmt gelassene *κώμη* sei dieses Bethanien, in welchem sich das Folgende ereignete? Von einem Bruder der beiden Schwestern, mit Namen Lazarus, weiss, wie schon bemerkt worden ist, auch Lukas nichts, gleichwohl ist ohne Zweifel auch für ihn die Quelle oder Veranlassung bei Lukas zu suchen. Nicht ohne Grund hat man an jenen Lazarus der Parabel Luk. 16, 20 f. erinnert. Sollte an einem Gliede des Familienkreises in Bethanien, an einem Bruder der beiden Schwestern, das grosse Wunder einer Auferweckung vom Tode sich ereignen, von wem konnte der Bruder passender seinen Namen erhalten, als von jenem Lazarus, mit dessen Namen die Begriffe Tod und Unterwelt schon in eine so enge Verbindung gesetzt waren, während er in seinem Gegensatz gegen den Reichen, gleich der Maria, ein Bild des geistig armen, von der Welt abgekehrten, glaubensvollen Sinnes war? Ja, selbst von einer Rückkehr des Lazarus aus der Unterwelt, von einer Auferstehung vom Tode, ist schon in der Parabel die Rede, wenn der Reiche den Vater Abraham bittet, dass er Lazarus in das Haus seines Vaters sende, zu seinen Brüdern, und von der Rückkehr eines Todten zu ihnen hofft, dass sie sich bekehren werden, aber die Antwort erhält: hören sie Moses und die Propheten nicht, so werden sie auch

nicht glauben, wenn einer von den Todten aufersteht. Wer sieht hier nicht, ist treffend bemerkt worden [1]), den Fortschritt vom hypothetischen Ausspruch zum kategorischen, von der Parabel zur Geschichte? Lazarus ist wirklich vom Tode auferstanden, und was Vater Abraham selbst in der Parabel als grösstes Zeugniss über den Unglauben der Pharisäer, deren Repräsentant der Reiche der Parabel ist (vergl. V. 14), ausspricht, ist geschehen, die Juden haben auch jetzt nicht geglaubt. In welche nahe Beziehung tritt so zugleich der aus der Parabel des Lukas genommene Lazarus, als der vom Tode Auferstandene, zu der Hauptidee unseres Evangeliums!

Gehen wir von den beiden Erzählungen Cap. 9 und 11, welche wir der Verwandtschaft wegen mit Cap. 5 zusammengenommen haben, auf den Punkt, von welchem wir ausgegangen sind, wieder zurück, so begegnet uns Cap. 6 ein Abschnitt, in welchem unser Evangelist in dem geschichtlichen Inhalt mit den Synoptikern so genau übereinstimmt, dass über die Quelle seiner Darstellung kein Zweifel sein kann. Waren es nicht unsere synoptischen Evangelien, welche er vor sich hatte, so kann er in jedem Falle nur aus der synoptischen Tradition geschöpft haben, d. h. derselben Quelle, aus welcher unsere synoptischen Evangelien geflossen sind, mag nun diese für ihn eine unmittelbare oder blos mittelbare gewesen sein. Da der Inhalt so ganz identisch ist, so haben wir demnach keine Ursache, einen von der synoptischen Tradition unabhängigen und selbstständigen Bericht vorauszusetzen. Der einfachen Anerkennung der Thatsache, dass unser Evangelist hier nichts anders erzählt, als was die Synoptiker aller Wahrscheinlichkeit nach schon vor ihm erzählt haben, was er demnach, möglicher Weise, aus ihnen selbst genommen haben könnte, steht nur ein Umstand im Wege, welcher die Interpreten und Kritiker bedenklich macht. Bei den Synoptikern nämlich wird Jesus erst, nachdem er das Volk längere Zeit gelehrt und dessen Kranke geheilt hat, durch den einbrechenden Abend und die bemerkte Verspätung, indem ihn die Jünger auf den Mangel an Lebensmitteln

1) Theol. Jahrb. II. S. 89.

aufmerksam machten, zur Speisung des Volks durch ein Wunder veranlasst. Bei unserem Evangelisten aber ist, sobald Jesus die Augen aufhebt und das Volk heranziehen sieht, das Erste, woran er denkt, der Vorsatz, eine wundervolle Speisung zu veranstalten. Was Strauss nicht stark genug aussprechen kann, wie unmöglich hier das Essen Jesu erster Gedanke sein, wie unmöglich er dem Volke sein Speisungswunder in dieser Weise aufdrängen konnte, da er doch sonst nie ein Wunder so ohne Noth und selbst ohne Veranlassung that, ganz eigenwillig, nur um ein Wunder zu verrichten [1]), können auch die Interpreten nicht für ganz unwichtig halten. Wäre es so, meint Lücke, so wäre es nicht nur gegen die synoptische Tradition, sondern auch gegen alle innere Wahrscheinlichkeit. »Aber dieser Schein entsteht nur durch die Kürze der Darstellung im Anfange. Die Frage an Philippus und dessen Antwort V. 7 setzen wirklich etwas der Art voraus, was die Synoptiker erzählen, dass Jesus schon seinen Entschluss erklärt hat, die Menge nicht zu entlassen, vgl. besonders Marc. 6, 35. 36. 37., womit denn auch die weitern Verhältnisse der synoptischen Tradition im Anfange vorausgesetzt werden. Insbesondere zeigt die Antwort des Philippus V. 7, dass die Jünger den Entschluss Jesu zur Speisung des Volkes schon kannten. Wir haben also hier keine wesentlich andere Darstellung, als die synoptische, sondern nur eine kürzere, welche, indem sie Einiges voraussetzt, ihrem Zwecke gemäss Anderes hervorhebt, was jene nicht mittheilt.« Man darf diese vermeintliche Erklärung nur mit den Worten des Textes vergleichen, um sogleich zu sehen, wie ungenügend nicht nur, sondern auch wie unrichtig und falsch sogar sie ist. Gerade in der citirten Stelle bei Marcus wird ja unmittelbar vorher ausdrücklich gesagt V. 34: *καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά*, und dann erst heisst es V. 35: *καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης* u. s. w., während hier bei Joh. V. 5 das Volk erst kommt, *πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν*, und eben damals, als er die Volksmenge zu sich kommen sah, unmöglich also schon einen Lehrvortrag vor ihr gehalten haben konnte, sagte er zu

1) L. J. II. S. 228. 3. A.

Philippus V. 5 πόθεν u. s. w. Wie kann also hier irgend etwas hineingedacht werden, und was würde denn durch die Annahme gewonnen, Jesus habe den Jüngern seinen Entschluss, das Volk zu speisen, schon vor der Frage an Philippus zu erkennen gegeben? Nicht darum handelt es sich ja, sondern einzig um die Differenz, dass er bei den Synoptikern vorher lehrt und dann erst das Wunder thut, bei Johannes aber mit der erklärten Absicht Jesu, ein Wunder zu thun, sein ganzes damaliges Zusammensein mit dem Volke seinen Anfang nimmt [1]). Es wird also lediglich nichts erklärt, wenn man nichts Anderes zu sagen weiss, als was Lücke sagt, sondern es wird nur einfach eine Differenz, die augenscheinlich vorhanden ist, geläugnet. Warum soll denn aber keine Differenz anerkannt werden? Aus dem einfachen Grunde, weil diese sogenannte positive Kritik, um nur ein recht positives Resultat zu haben, immer schon voraussezt, was sie erst beweisen sollte und doch nicht beweisen kann; die absolute Voraussetzung ist, dass zwischen der johanneïschen und synoptischen Darstellung keine wirkliche Verschiedenheit stattfinden kann; kann man also eine solche Differenz nicht ausgleichen, so giebt man eine Erklärung, welche, weil sie nichts erklärt, nur die einfache Läugnung der Thatsache ist. Jene Voraussetzung selbst aber schliesst die andere in sich, dass

---

1) Auch Neander, welcher Lücke folgt, meint (Leben Jesu S. 376), während doch die Sache von Anfang an in ihrem Ausgangspunkt eine ganz andere ist, Johannes erwähne nur manches Dazwischenliegende nicht. So entstehe hier der Mangel derjenigen Anschaulichkeit der Darstellung, durch welche er sich sonst auszeichne. Man sollte denken, wenn es V. 5 heisst: ἐπάρας ὖν ὁ Ἰησῦς τὺς ὀφθαλμὺς καὶ θεασάμενος u. s. w., sei diess anschaulich genug. Warum soll also hier der sonst so beliebte Kanon der Anschaulichkeit auf einmal nichts gelten? Auf der andern Seite soll es dann doch wieder innerlich wahrscheinlicher sein, dass Christus nicht erst darauf gewartet habe, dass ihn die Jünger auf die Verlegenheit in Hinsicht der Lebensmittel aufmerksam machen, d. h. in einer und derselben Stelle muss man den Johannes aus den Synoptikern und die Synoptiker aus dem Johannes berichtigen. Kann es eine willkührlichere und haltungslosere Kritik geben, als diese rein subjektive?

wir bei Johannes durchaus den authentischen Bericht eines Augenzeugen haben. Wie wenig aber auch hier wie sonst mit der Frage, ob der Verfasser ein Augenzeuge ist, ausgerichtet wird, ist deutlich genug daraus zu sehen, dass beide Theile, die, welche von der Voraussetzung des Augenzeugen ausgehen, und die, welche hier keinen Augenzeugen anerkennen, auf demselben Flecke stehen bleiben. Offen und ehrlich gesteht de Wette, auf Strauss sich berufend, es sei hier nicht eine durch Abkürzung entstandene Undeutlichkeit der Erzählung, wie Lücke und Neander behaupten, sondern eine verschiedene Darstellung, die sich mit der synoptischen durchaus nicht vertrage, und allerdings gegen den augenzeuglichen Charakter des Berichts spreche, was wird aber damit gewonnen, ist die Sache dadurch erklärt? Wir haben so zwar zwei wesentlich differirende Berichte, wissen aber nicht, welcher der richtige ist, man lässt also die Hauptsache auf sich beruhen, oder beruhigt sich am Ende damit, die als wesentlich anerkannte Differenz sei doch nicht so wesentlich, dass sie der Authentie des augenzeuglichen Berichts schaden könnte.

Das Thatsächliche ist demnach, dass Johannes und die Synoptiker zwar dasselbe erzählen, aber auf andere Weise, und der Unterschied ist, dass, was bei den Synoptikern nur die Folge des Vorangehenden ist, bei unserem Evangelisten als Absicht voransteht. Wie wird nun aber dieses Absichtliche in einem Evangelium zu nehmen sein, in welchem alles Absicht und Planmässigkeit ist, nicht blosse Geschichte, sondern zugleich Idee? Man muss sehr wenig in den Geist des johanneïschen Evangeliums eingedrungen sein, wenn man nicht sieht, dass auch diese Differenz unter den Gesichtspunkt des allgemeinen Unterschieds sich stellt, welcher zwischen den synoptischen Evangelien und dem johanneischen stattfindet, und den eigenthümlichen Charakter des letztern bestimmt. Warum hält man sich denn blos an die den Anfang des Abschnitts betreffende Differenz, warum fragt man nicht auch, woher es komme, dass nur bei unserem Evangelisten auf das Speisungswunder eine so lange und inhaltsschwere Rede folgt, von welcher die Synoptiker keine Ahnung haben, die sie sogar geradezu aus-

schliessen? Denn es ist klar, wenn sie Jesum einen längeren Lehrvortrag vor der Speisung des Volks halten lassen, kann ein solcher nicht auch nachher wieder stattgefunden haben, vorher aber kann die Rede des johanneischen Evangelinms unmöglich gehalten worden sein, da sie das Speisungswunder zu ihrer Voraussetzung hat, sogar nnr die Ausführung des in diesem Wunder gegebenen Thema's ist. Wird aber die Frage, um die es sich handelt, so gefasst, so kann man noch weit weniger über die Differenz, von welcher bisher die Rede war, so leicht hinweggehen, eben so wenig aber auch im Zweifel darüber sein, wie sie zu nehmen ist. Eben desswegen, weil hier die Rede nicht vorangeht, sondern nachfolgt, und nur die Explication des Wunders ist, so dass das Wunder nnr um der Rede willen da ist, spricht Jesus selbst hier gleich Anfangs den Vorsatz aus, ein Wunder, das eine solche Beziehnng und Bedeutung hat, zu thun. Je bedeutungsvoller ein Wunder ist, das den Stoff zu einer Rede von so wichtigem Inhalt, wie die darauf folgende ist, giebt, um so weniger darf es für etwas Zufälliges gehalten werden; wie 2, 4. 5. giebt daher auch hier Jesus seine Absicht, ein Wunder zu thun, voraus zu erkennen, damit je mehr die Aufmerksamkeit auf dasselbe, als eine unmittelbare, mit bestimmter Absicht geschehene That Jesu, gerichtet wird, es auch um so mehr in seiner wahren Bedeutung erkannt werde als ein nicht für sinnliche, sondern geistige Zwecke geschehenes Wunder. Wie also überhaupt in unserem Evangelinm die Geschichte die Trägerin der Idee ist, aus dem Inhalt der Erzählung überall der ideelle Zweck hervorblickt, so werden wir hier durch die voraus erklärte Absicht Jesu darauf hingewiesen, den höhern Gesichtspunkt, aus welchem hier Alles zn betrachten ist, nicht aus dem Auge zu verlieren. Ist diess der Unterschied der johanneischen und synoptischen Darstellnng, so erklärt sich ihre Differenz von selbst, abgesehen davon ist der materielle Inhalt der Erzählung, hier wie dort, derselbe, nnd so wenig aus einer von der synoptischen Tradition verschiedenen Quelle genommen, dass es sogar nicht an Andeutungen fehlt, welche uns auf unsere synoptischen Evangelien selbst zurückweisen. Es ist schon auf eine specielle

28 *

Uebereinstimmung unseres Evangeliums mit dem des Marcus aufmerksam gemacht worden (man vgl. Joh. 5, 8. u. Marc. 2, 9. 10.), auch in dem vorliegenden Abschnitt finden sich zwei detaillirte Züge, wie sie zur charakteristischen Eigenthümlichkeit des Marcus-Evangeliums gehören. Ist es wohl als blosser Zufall anzusehen, dass unser Evangelist V. 7 u. 10 in den ἄρτοι διακοσίων δηναρίων und in dem χόρτος des Lagerplatzes sich so genau an Marcus, welcher beide allein hat (6, 37. 39.), anschliesst? Solche specielle Züge gelten gewöhnlich als Kriterium der Anschaulichkeit und Augenzeugenschaft. Wenn aber gerade ein so secundärer Schriftsteller, wie Marcus, hiedurch sich auszeichnet und unserem Evangelisten hierin vorangieng, wie schwach wird dieser ganze Kanon!

Nach der im Ganzen gleichlautenden Beschreibung des Speisungswunders geht der Evangelist noch eine Strecke weiter mit den Synoptikern, indem er in Uebereinstimmung mit ihnen auf jenes Wunder das neue Wunder des Wandelns Jesu auf dem See Genezareth folgen lässt. Um so entschiedener trennt er sich aber jetzt von ihnen, denn während jene, sobald Jesus den Ort der Speisung und die von ihm gespeisete Menge verlassen hat, jeden Gedanken an das Speisungswunder verlieren, eröffnet sich unserem Evangelisten jetzt erst die eigentliche Scene, auf welcher das, was für ihn die Hauptsache ist, vor sich geht. Um den Gegensatz der sinnlichen oder geistigen Speise ist es hier von Anfang an zu thun. Nur im Hinblick auf die geistigen Zwecke, auf die sich das Wunder beziehen sollte, und insofern auch im Gegensatz gegen die Synoptiker, bei welchen das Wunder nur dem sinnlichen Bedürfniss der sattgewordenen Menge zu dienen scheint, lässt der Evangelist Jesum seine Absicht, ein solches Wunder zu thun, voraus erklären, und die Einleitung der Sache, die versuchende Frage an Philippus, so wie der Hergang des Wunders selbst, zielt nur darauf hin, die Aufmerksamkeit recht absichtlich auf diese materielle leibliche Sättigung und die materielle Speise, wie wenn es ausser ihr keine andere gäbe, zu fixiren, um dann erst, nachdem die Sinnlichkeit so ihr Recht gehabt hat, auch wieder mit der kalten Hand der Negation über sie zu kommen,

und die geistige Speise, deren Idee nun erst dem Bewusstsein aufgeht, in einen um so grössern Contrast mit der leiblichen zu setzen. Dieser Contrast kann aber nicht bewirkt werden, so lange, wie bei den Synoptikern geschieht, die Volksmenge nur das wohlberechtigte Bedürfniss der sinnlichen Sättigung befriedigt. Wer will sie darüber tadeln, dass sie in der öden Wüste nicht verhungern will? Ihre Sinnlichkeit muss sich über Gebühr auf eine in das Geistige übergreifende Weise aussprechen. Diess geschieht, wenn sie wiederholt dieselbe Sättigung von Jesu verlangt, auch nicht die geringste Ahnung anderer geistiger Bedürfnisse verräth, ihn nur znm Diener ihrer materiellen sinnlichen Lust machen will. Anschaulicher kann diess nicht dargestellt werden, als durch die Schilderung der begehrlichen Zudringlichkeit, mit welcher dieselbe Volksmenge Jesum in weiter Entfernung aufsuchte. Um aber aufgesucht zu werden, musste er sich zuvor entfernt haben. Dazu bot sich von selbst die Erzählung von der Fahrt über den See dar, welche die Synoptiker unmittelbar auf das Speisungswunder folgen lassen. Je schwieriger die räthselhafte Art, wie Jesus auf das andere Ufer gekommen war, seine Aufsuchung machte (was der Evangelist 6, 22—25. sehr angelegentlich hervorhebt), desto mehr gab sich in dem Drange des Volks, ihm auch dahin nachzufolgen, nur die Stärke seiner sinnlichen Begierde kund, aber es hatte sich nun auch nur dazu vor Jesus wieder eingefunden, um nun erst das Wunder nach seiner geistigen Seite sich expliciren zu lassen. Wie konnte diess geschehen, wenn nicht dieselbe Volksmenge wieder vor Jesus versammelt war? So geschickt hat hier der Evangelist das in der synoptischen Tradition enthaltene geschichtliche Material, das er in jedem Falle mit den Synoptikern gemein hat, wo auch für ihn selbst die letzte Quelle derselben liegen mochte, für die Zwecke seiner Darstellung verwendet, um das Speisungswunder, das bei den Synoptikern nicht über die Sphäre des sinnlichen Bedürfnisses hinausgeht, und nur die Wundermacht Jesu in Verbindung mit seiner menschenfreundlichen Liebe an dem sinnlichen Stoff sich verherrlichen lässt, in die höhere geistige Sphäre hinüberzuleiten, in welcher sich seine evangelische Geschichte bewegt.

Da der auf Cap. 6 folgende Inhalt unseres Evangeliums theils schon erörtert ist, theils in den Reden, in welchen er beinahe durchaus besteht, keine besondern Vergleichungspunkte darbietet, so ist der nächste Punkt, welchen wir zu fixiren haben, der Abschnitt über die Salbung Jesu 12, 1—8., zu welchem sich bei den Synoptikern zwei verschiedene, von einander selbst bedeutend abweichende Parallelen vorfinden, die eine bei Matthäus 26, 6 f. u. Marcus 14, 3 f., die andere bei Lukas 7, 36 f. Wir haben somit drei verschiedene Salbungen. Ist es nun unmöglich, diese drei Salbungen auf eine und dieselbe zurückzuführen, ohne dass man den einen und den andern Zug als unhistorisch fallen lässt, aber auch ebenso unmöglich anzunehmen, dass Jesus wirklich dreimal zwar auf verschiedene, aber in der Hauptsache doch auf dieselbe Weise gesalbt worden ist, so kann hier für uns, indem wir das Verhältniss der beiden synoptischen Salbungen zu einander auf sich beruhen lassen, die Frage nur sein, ob der johanneïschen Erzählung vorzugsweise der historische Charakter zuzuschreiben ist, welchen man ihr gewöhnlich, den synoptischen gegenüber, beilegt. Diess wäre jedoch gegen alle bisherige Analogie und gegen den allgemeinen Kanon, welcher, sobald man über die Hauptidee des Evangeliums und seine dadurch bedingte Tendenz nicht im Zweifel sein kann, auch jeder Vergleichung mit den Synoptikern zu Grunde gelegt werden muss. Nur darauf kann es daher ankommen, nachzuweisen, dass es sich auch in dem vorliegenden Abschnitt nicht anders verhält, als sich uns bisher gezeigt hat, dass wir somit zwar historische Elemente vor uns haben, in welchen der Evangelist mit den Synoptikern übereinstimmt, dass aber auch diese Elemente in eine eigenthümliche ideelle Verbindung gebracht sind. Was den Evangelisten bestimmte, eine Erzählung, wie die in Frage stehende ist, in seine evangelische Geschichte aufzunehmen, kann nur die unmittelbare Beziehung sein, welche eine Handlung, wie diese Salbung, auf die Person Jesu selbst hat. Die Verherrlichung der Person Jesu, wie sie der Zweck der Handlung selbst war, ist der Gesichtspunkt der johanneïschen Darstellung, und es lässt sich daher voraus erwarten, dass die Uebereinstimmung mit den Synopti-

kern besonders solche Züge betrifft, welche diesem Gesichtspunkt am meisten adäquat sind. Ist es doch, wie wenn der Evangelist bald nach der einen, bald nach der andern der beiden synoptischen Erzählungen gesehen hätte, um aus jeder das ihm gerade Zusagende in seine Darstellung aufzunehmen, und sowohl dadurch, als durch die weitere Ausführung der bei den Synoptikern angedeuteten Züge dem Ganzen die Einheit zu geben, auf welche es von Anfang an angelegt zu sein schien. In Ansehung der Zeit und des Orts der Handlung stellt sich unser Evangelist auf die Seite der beiden ersten Synoptiker. Galt es die Verherrlichung Jesu, so war es weit bedeutungsvoller, wenn eine darauf sich beziehende Handlung nicht schon so frühe, wie sie Lukas geschehen lässt, sondern in der dem Tode unmittelbar vorangehenden Zeit erfolgte, als ein Denkmal der Liebe für die ἡμέρα τῦ ἐνταφιασμῦ, wie sie ausdrücklich bezeichnet wird. Als Ort der Salbung nennen schon Matthäus und Marcus Bethanien, aber wie hätte, sobald Bethanien genannt war, auch unser Evangelist die salbende Frau nur unbestimmt eine γυνὴ nennen können, wie die beiden Synoptiker, wo anders konnte die Handlung, wenn sie in Bethanien geschah, geschehen sein, als im Kreise der Familie des Lazarus, und wer hätte in dieser selbst Jesu einen solchen Beweis von Liebe und Verehrung geben können, als Maria? Dass die Salbung bei einem Gastmahl geschah, ist schon aus den Synoptikern zu sehen, unser Evangelist hebt diess besonders hervor, und nicht undeutlich sehen wir ihn den Blick nach jenem Gastmahl zurückwenden, aus dessen Veranlassung Lukas 10, 38 f. die beiden Schwestern charakterisirte. In derselben Eigenthümlichkeit ihrer Individualität sehen wir sie auch hier vor uns, die Martha als rührige Hauswirthin, die Maria auf sinnigere Beweise ihrer Liebe und Verehrung bedacht. Um das sinnige Wesen der Maria auf eine recht sprechende Weise zu bezeichnen, lässt unser Evangelist nicht mit Matthäus und Marcus das Haupt Jesu, sondern mit Lukas seine Füsse gesalbt und mit den Haaren abgetrocknet werden. Dieser Zug, welcher bei Lukas den eigenthümlichen Gemüthszustand der Jesum salbenden Sünderin ausdrückt, passte auch auf die Maria, auch von ihr galt so das

Wort, das Jesus zu der Sünderin eben in dieser Beziehung sprach, dass sie *ἠγάπησε πολὺ*, und zu den Füssen Jesu sehen wir sie auch so wieder, wie Luk. 10, 39. u. Joh. 11, 32., gleich jener Frau, von welcher Jesus bei Luk. 10, 45. sagt: *αὕτη, ἀφ᾽ ἧς εἰσῆλθον, ὀ διέλιπε καταφιλῦσά μυ τὺς πόδας.* Kann es für zufällig gehalten werden, dass wir alle diese Züge, welche bei den Synoptikern nur zerstreut sich finden, hier gerade auf diese Weise vereinigt sehen? Selbst auch einzelne Ausdrücke weisen uns ja auf die Synoptiker zurück. Wie auffallend stimmt der Evangelist auch hier wieder in speciellen Zügen, wie sie Marcus liebt, mit diesem zusammen, in der eigenen Bezeichnung der *νάρδος* als einer *πιςικὴ πολύτιμος* oder *πολυτελὴς*, und in der Bestimmung ihres Werths zu dreihundert Denaren, Marc. 14, 3. 5.? Ebenso sind die beiden Stellen Joh. 12, 3. u. Luk. 7, 38. fast wörtlich gleichlautend. Das Material ist dasselbe wie bei den Synoptikern, nur concentrirter, emphatischer, gesteigerter erscheint uns hier Alles. Derselbe Charakter der Erzählung zeigt sich uns auch noch bei dem Tadel, welchen die Handlung erfuhr. Getadelt wird sie bei Matthäus von den Jüngern, bei Marcus von Einigen, die nicht näher bezeichnet werden, bei unserem Evangelisten, in dessen Gemälde Licht und Schatten gleich stark hervortreten müssen, ist es Judas der Verräther, welcher seine missgünstige und selbstsüchtige Gesinnung nicht verbergen kann. Diesen Zusatz hat die Erzählung nur bei unserem Evangelisten; können wir ihn nach der ganzen Tendenz seiner Darstellung für etwas anderes halten, als für eine blosse Steigerung? [1])

---

1) Will man in die Frage, die sich hier sehr natürlich aufdrängt, wie Jesus, wenn er seinen Verräther voraus schon (man vergl. 6, 71.) so genau kannte, sogar noch die Führung der Kasse anvertrauen konnte, eingehen, so gebe man wenigstens keine Antwort, wie Lücke, welcher ihr durch die Annahme am besten aus dem Wege zu gehen meint, Jesus habe bis vielleicht kurz vor seinem Tode von der heimlichen Dieberei des Judas ebenso wenig etwas gewusst, als die Jünger. Wie muss ein Ausleger seinen Johannes gelesen haben, wenn er eine solche Vorstellung von dem johanneïschen Christus haben kann! In der That, wie

Es giebt kaum einen andern Punkt der evangelischen Geschichte des Johannes, auf welchem die Frage nach ihrem Verhältniss zu der der Synoptiker so grosses Interesse darbietet, als diess bei dem Abschnitt der Fall ist, zu welchem wir, da über den weitern Inhalt Kap. 12 schon früher das Nöthige bemerkt worden ist, unmittelbar übergehen können, Kap. 13, 1.—20. Welche merkwürdige Erscheinung, dass unser Evangelist über die Einsetzung des Abendmahls ebenso schweigt, wie die Synoptiker über die Fusswaschung! Wollte man sich auch über die allgemeinen Gründe, welche nicht wohl die Annahme gestatten, unser Evangelist habe blos desswegen die Einsetzung des Abendmahls übergangen, weil sie schon von den Synoptikern erzählt war, hier hinwegsetzen, so müsste doch ein bestimmter Punkt nachgewiesen werden, an welchem sie in seine geschichtliche Darstellung hineingedacht werden kann. Allein nirgends zeigt sich eine passende Fuge, wo man auch eine solche finden wollte. Mit der Behauptung, mit welcher Lücke auch nach den neuesten Verhandlungen über diese Frage die Sache abmacht, bei unläugbarer Verschiedenheit der synoptischen Erzählung nach Inhalt und Form sei die johanneïsche doch damit pragmatisch vereinbar, ist, so lange diese pragmatische Vereinbarkeit nicht wirklich bewiesen ist, wie jeder sieht, lediglich nichts gesagt. Wie ist also diese Auslassung, wenn sie nur als eine völlig ausschliessende angesehen werden kann, zu erklären? Sollte denn wirklich, was sich doch kaum denken

---

steht es noch mit der Exegese, wenn ein exegetischer Mann, wie Lücke (als solcher will ja Lücke vorzugsweise gelten Theol. Stud. u. Krit. 1840. S. 82), es wagen kann, einem evangelischen Schriftsteller abzuläugnen, was wörtlich und thatsächlich seine evidenteste Behauptung ist, wie diess bei Johannes mit dem höheren übernatürlichen Wissen Jesu der Fall ist? Und dieses absolute Wissen, das Johannes Jesu überall vindicirt, jenes Wissen, vermöge dessen er von Anfang an wusste, ohne dass es ihm Jemand sagte, was in dem Menschen war, Joh. 2, 25., soll durch eine so triviale Bemerkung umgestossen werden: Jesus habe vielleicht bis kurz vor seinem Tode von der heimlichen Dieberei des Judas nichts gewusst!

lässt, unser Evangelist von der Einsetzung des Abendmahls nichts gewusst haben? »Gewiss«, sagt Strauss, »wusste er von dem Abendmahl, als christlichem Ritus, wie sein sechstes Kapitel zeigt, und musste davon wissen, das aber kann ihm unbekannt gewesen sein, unter welchen Umständen Jesus das Abendmahl förmlich eingesetzt haben sollte. Einen so hochgehaltenen Gebrauch auf die Auktorität Jesu selbst zurückzuführen, lag zwar auch ihm nahe, nur that er diess aus Unbekanntschaft mit jener synoptischen Stiftungsscene, sowie aus Vorliebe für das Geheimnissvolle, vermöge welcher er Jesu gerne Aussprüche in den Mund legte, die, für den Augenblick unverständlich, erst aus dem spätern Erfolge Licht bekommen haben sollten, nicht so, dass er Jesum wirklich schon den Ritus einsetzen, sondern nur so, dass er ihn dunkle Worte von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, sprechen liess, welche nur aus dem nach seinem Tode in der Gemeinde aufgekommenen Abendmahlsritus verständlich, als indirekte Stiftung von diesem angesehen werden konnten.« Diese Ansicht kann unmöglich befriedigen. Wie sollte denn, wer das Abendmahl als christlichen Ritus kannte, es nicht auch für eine Stiftung Jesu selbst gehalten haben? Auch hindert uns nichts, anzunehmen, dass der Evangelist, wie er sonst Bekanntschaft mit den synoptischen Evangelien verräth, so auch aus ihnen mit der Einsetzung des Abendmahls bekannt war. Kann man demnach das Stillschweigen über dieselbe nicht für zufällig, sondern nur für absichtlich halten, so muss man in dieser Ansicht nur um so mehr dadurch bestärkt werden, dass aus dem vorliegenden Abschnitt selbst, ungeachtet der sonstigen Differenz, die Identität des johanneïschen Mahls mit dem synoptischen deutlich genug heraussieht. Das eine wie das andere hat als das letzte, das Jesus vor seinem Tode mit seinen Jüngern hielt, die gleiche Wichtigkeit und Feierlichkeit, hier wie dort wird über dem Mahle beinahe auf gleichlautende Weise von dem bevorstehenden Verrath des Judas gesprochen und dem Petrus seine Verläugnung vorherverkündigt, mit Einem Worte, die ganze Physiognomie der Hauptscene ist dieselbe, nur freilich mit dem grossen Unterschied, dass Jesus bei den Synoptikern

das Abendmahl einsetzt, bei unserem Evangelisten die Fusswaschung vornimmt. Da sich nun überdiess gar nicht erklären liesse, warum die Synoptiker die Fusswaschung, wenn sie wirklich so stattfand, bei der Wichtigkeit, die ihr beigelegt ist, völlig unerwähnt gelassen haben, so kann man sie unmöglich für etwas anderes halten, als für ein ächt johanneïsches Stück, das absichtlich dazu bestimmt ist, die Stelle der Einsetzung des Abendmahls zu vertreten. Dass aber der Evangelist dem Akte der Einsetzung des Abendmahls hier keine Stelle einräumen wollte, kann seinen Grund nur darin haben, dass er die ganze Bedeutung, die das Abendmahl für ihn haben konnte, schon im sechsten Kapitel erschöpft hatte. Was hätte er nach so gewichtigen und geheimnissvollen Reden über den Genuss seines Fleisches und Blutes hier noch nachholen können, als das blosse Faktum der Einsetzung? Aber um blosse Fakta ist es ihm ja überhaupt nie zu thun, sondern wenn er Fakta erzählt, geschieht es eigentlich nur zur Einleitung der nachfolgenden Reden, an welchen hauptsächlich die Idee seines Evangeliums sich fortentwickelt. Dass er aber die das Abendmahl betreffenden Reden Jesu schon früher und nicht erst hier einrückte, hängt mit der ganzen Disposition seines Evangeliums, mit der Stellung, die das Speisungswunder haben musste, und mit seiner bekannten Weise, alles, was sich auf den Tod Jesu bezieht, in geheimnissvollen Aussprüchen zu anticipiren, so eng zusammen, dass darnach nicht weiter gefragt werden kann. So wenig, so betrachtet, die Einsetzung des Abendmahls für ihn eine weitere Bedeutung haben konnte, so wenig konnte er doch die Abschiedsscene selbst, das letzte Mahl, bei welchem Jesus auf eine so feierliche und für alle Zukunft so bedeutungsvolle Weise mit seinen Jüngern zusammen war, mit Stillschweigen übergehen, ohne eine Handlung, welche die gleiche Bedeutung mit der der Synoptiker haben konnte, welche andere hätte aber diesem Zwecke entsprechen können, als nur eine solche, in welcher sich die innige, demuthsvolle, sich selbst verläugnende Liebe Jesu gegen die Seinen auf eine besonders charakteristische Weise aussprach, dieselbe Liebe, welche die Seele der nachfolgenden Abschiedsreden ist, so dass auch hier wieder die

nachfolgende Rede nur die Explication dessen ist, was die ihr vorangehende Handlung in einer prägnanten Anschauung enthält. Das hier für uns besonders Bemerkenswerthe aber ist: so sehr hier gerade unser Evangelist von den Synoptikern sich zu entfernen scheint, er hat doch auch hier nur einen synoptischen Stoff verarbeitet, die Fusswaschungsscene kann, alles zusammengenommen, nur als die in der Form einer geschichtlichen Erzählung gegebene Exposition der beiden Aussprüche Jesu Matth. 20, 26 f. u. Luk. 22, 26. 27 f. [1]) angesehen werden, besonders des letztern, zu welchem Jesus nach Lukas unmittelbar nach der Einsetzung des Abendmahls durch den Rangstreit der Jünger veranlasst worden ist. Was also Jesus bei Lukas in den Worten sagt: *ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, sehen wir hier in einer diesem Ausspruch entsprechenden Handlung Jesu veranschaulicht, welche auch bei einem Mahle stattfand, nicht blos, weil die Handlung nach der Sitte des Orients sich dazu eignete, sondern vor Allem aus dem Grunde, weil der Evangelist absichtlich dem letzten Mahle die Bedeutung lassen will, welche es bei den Synoptikern, nur bei diesen zugleich mit der Einsetzung des Abendmahls, hat. So deutlich lässt uns demnach der Evangelist hier gerade in die innere Composition seiner aus dem historischen Material der Synoptiker planmässig und kunstvoll geschaffenen Darstellung hineinsehen!

Bekanntlich sind die Erklärer sehr uneinig darüber, ob und wie weit der Abschnitt 6, 51—58. auf den Tod Jesu und das Abendmahl zu beziehen ist. Lücke, welcher in der dritten Ausgabe nun alles auf den Tod bezieht, während er in der zweiten

1) Auf diese beiden Stellen hat schon Strauss L. J. II. S. 452. 3. A. zurückgewiesen, nur kann ich darin nicht beistimmen, dass die Fusswaschungsscene nur die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede zu sein scheine. Die schon von Strauss selbst alternativ gefasste Vermuthung, es möge, sei es die Sage, wie sie dem vierten Evangelisten zu Ohren kam, oder er selbst, aus jenem Dictum dieses Factum herausgesponnen haben, entscheidet sich auf dem Standpunkte meiner Untersuchung von selbst.

die Beziehung auf den Tod noch so viel möglich zu beschränken suchte, ist dabei doch noch immer der Meinung, dass sowohl die historischen Verhältnisse als der ganze Gedankenzusammenhang und Ausdruck der Stelle jede mittelbare und unmittelbare Beziehung auf das Abendmahl verbieten. Möge auch Jesus von Anfang seines Lehramts daran gedacht haben, am letzten Pascha das Abendmahl einzusetzen, er habe doch sonst nie davon vorher gesprochen. Wie er hier darauf gekommen wäre? Weder in der Nähe des Pascha, 6, 4. noch in der vorangegangenen Speisung des Volks, noch in dem bisherigen Gespräch über das Manna sei irgend eine bestimmte Veranlassung gelegen, davon zu sprechen. Wenn mit der Brodspende paschaartig zugleich eine Weinspende verbunden gewesen wäre, so liesse sich's eher denken. Aber er habe nicht einmal auf natürliche Weise vom Manna, dem Himmelsbrode, auf das einem ganz andern Kreise von Symbolen angehörige Abendmahlsbrod kommen können, geschweige auf den Wein im Abendmahl. Wer von den Hörern die prophetische Rede vom Abendmahl bei solchem Mangel an aller natürlichen Combination hätte verstehen können? Nicht einmal, dass Johannes wenigstens eine Beziehung auf das Abendmahl in die Ausdrücke φαγεῖν τὴν σάρκα u. s. w. hineingelegt habe, will Lücke zugeben. Erzähle doch Joh. nicht einmal die Einsetzung des Abendmahls. Diess hätte er doch müssen, wenn seine Leser ihn verstehen sollten. — Ganz gewiss war es für die Hörer eine Unmöglichkeit, die Rede vom Abendmahle zu verstehen, und doch wird, solange es noch einen gesunden Sinn für die Exegese gibt, der Behauptung immer wiedersprochen werden müssen, dass V. 51—58 keine Beziehung auf das Abendmahl habe. Wie lässt sich denken, dass dem Verfasser eine solche Beziehung völlig fern lag, wenn doch selbst der apostolische Ursprung des Evangeliums in eine Zeit fällt, in welcher das Abendmahl längst stehender Ritus war? Lücke selbst spricht ja auch wieder von einer unverkennbaren Verwandtschaft der Gedanken dieses Abschnitts mit dem Grundgedanken des Abendmahls (S. 149). Was will diese Verwandtschaft heissen, wenn man zugleich behauptet, weder Jesus noch Johannes haben einen Gedanken daran gehabt? Es gibt sich auch hier nur wieder die Unsicherheit, Zweideutig-

keit und Halbheit solcher Interpreten zu erkennen. So behauptet auch Baumgarten-Crusius, darüber könne kein Zweifel mehr sein, dass die Rede sich nicht wirklich auf das Abendmahl beziehen könne, wie es von Christus nach den übrigen Evangelisten eingesetzt worden, sonst hätte man alle Ursache am apostolischen Ursprung dieser Rede in unserm Evangelium zu zweifeln, die Stelle würde als eine apokryphe Homilie dastehen, und die Gegner des Evangeliums haben daher diese Auffassung der Stelle gern ergriffen. Wohl aber sei es bei der so geflissentlichen Ausführung nicht abzuweisen, dass dem Evangelisten jene letzten Reden hier vorgeschwebt haben und dass er sogar desswegen jene, welche ihm doch gewiss bekannt waren, an ihrer Stelle weggelassen habe, weil es ihm eben entschieden war, dass Christus sich des Bildes vom Hinnehmen und Geniessen seines Fleisches und Blutes schon sonst bedient habe. Welcher Widerspruch auch hier! Die Stelle bezieht sich also auf das Abendmahl, und bezieht sich nicht darauf! Dieses stete Hin- und Hergetriebenwerden von der einen Selte auf die andere ist freilich nicht anders möglich, wenn es dem Ganzen an aller Haltung fehlt. Wer in die Oekonomie des Evangeliums tiefer hineinzublicken gelernt hat, wird keinen Zweifel darüber haben können, dass alle jene an das Abendmahl erinnernden Ausdrücke keine so zufällige Beziehung auf den von den Synoptikern beschriebenen Act haben. Die Scene ist nur aus Gründen, welche sich nachher noch deutlicher ergeben werden, von dem Paschatage, auf welchen die Synoptiker die Einsetzung des Abendmahls setzen, hinweggerückt. Aber in der Nähe des Pascha will sie auch unser Evangelist absichtlich haben. Die Erklärer wissen nicht recht, was sie mit der Bemerkung des Evangelisten V. 4 anfangen sollen. Br. Bauer bemerkt, die wunderbare Speisung sei so innig mit dem folgenden Gespräch verbunden, der Genuss, dem der Herr sein Fleisch und Blut darbiete, sei sosehr die Spitze, zu der sich die leibliche Speisung des Volkes erhebe, dass das nahe Fest des Pascha nothwendig auch zu dem Inhalt dieses Gesprächs in Beziehung stehen müsse. Diess will jedoch den Erklärern keineswegs einleuchten. Sollte Johannes wirklich so typisch gedacht haben,

fragt Lücke, wie wenn es im ganzen Evangelium nichts Typisches gäbe. Und warum er denn, wenn er das Pascha als Typus auf jene Rede hätte bezogen wissen wollen, jene Bemerkung vorläufig und nicht nachträglich, schon V. 4 und nicht erst V. 59 gemacht habe? »Kurz, lieber mit H. Marsch V. 4 als Glosse streichen, als sich zu einer Erklärung verstehen, welche der Compositionsweise des Joh. so wenig entspricht.« Ein neuer merkwürdiger Beweis dieser den Evangelisten auf kleinlichte Weise corrigirenden, mit dem Texte gewaltthätig verfahrenden und im Ganzen von der Composition des Evangeliums nichts verstehenden Auslegungsweise! Beachten wir diese Nähe des Pascha's etwas genauer. In der evangelischen Geschichte des Joh. werden drei Paschafeste erwähnt, welche in die Zeit des Lebens Jesu fallen, ausser dem letzten ist 2, 13. u. 6, 4. von Paschafesten die Rede. Auf dem ersten Paschafest erscheint Jesus gleichsam nur um eine inhaltsschwere symbolische Andeutung seines Todes zu geben. Auf dem zweiten erscheint Jesus nicht selbst, und es geschah wohl nicht ohne Absicht, dass der Evangelist, welcher doch sonst so oft Jesum auf die Feste nach Jerusalem reisen lässt, hier gerade eine Ausnahme macht. Der Grund hievon kann nur in der hohen Bedeutung liegen, welche das letzte Pascha wegen des Todes Jesu hatte. Diese Bedeutung wäre geschwächt worden, wenn er noch einmal auf einem Paschafest erschienen wäre, ohne zu erfüllen, wozu er bestimmt war, selbst das Paschalamm zu sein. Die mit dem Paschafest so eng zusammenhängende Bedeutung seines Todes hätte gleichsam, konnte es scheinen, schon jetzt ihr Recht gefordert. Darum also erscheint er nicht auf diesem Paschafest, was ist aber natürlicher, als dass auch dieses Paschafest nicht ohne den Gedanken seines Todes blieb, dass auch ihm eine nahe Beziehung auf seinen Tod gegeben wurde? So geschah es, dass der Evangelist das, was die Synoptiker zur Hauptsache am letzten Paschafest machen, die Einsetzung des Abendmahls als das Essen seines Leibs und das Trinken seines Bluts auf dieses zweite Pascha verlegte. Er wollte jenes synoptische Mahl gar nicht mit dem Paschafest zusammenbringen, weil ihm Jesus nur das Paschalamm des Paschafestes sein sollte, darum sollte auch

das Mahl, das er Jesum vor dem Paschafest halten lässt, nicht dasselbe wie bei den Synoptikern sein, die Bedeutung selbst aber, welche das synoptische Mahl in Beziehung auf das Essen seines Leibs und das Trinken seines Bluts hatte, sollte nicht verloren gehen, jenes Essen und Trinken sollte auch in seinem Evangelium durch Jesus selbst seine volle Bedeutung erhalten, wo anders aber konnte es passender geschehen als zur Zeit eines Paschafestes? So gross demnach auch die Differenz von den synoptischen Evangelien ist, man sieht doch gerade hier deutlich genug, wie sie die Voraussetzung unsers Evangeliums sind. Das synoptische Paschamahl mit seiner Einsetzung des Abendmahls schwebt dem Evangelisten vor. Man kann sich sogar, wenn man die Sätze V. 51 ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μȣ ἐςὶν, und V. 58 ȣ̃τός ἐστιν ὁ ἄρτος, mit den Einsetzungsworten vergleicht, der Vermuthung kaum enthalten, es solle absichtlich auf die letztern angespielt werden. Auch kommt es ja bei der Beziehung der Stelle auf das Abendmahl nicht blos auf die Ausdrücke φαγεῖν τὴν σάρκα und πιεῖν τὸ αἷμα an, sie liegt weit mehr darin, dass sich die Rede ebenso vom Brod zum Fleisch und Blut fortbewegt, und die Identität des Brods mit dem Fleisch ebenso ausspricht, wie diess in den Einsetzungsworten geschieht. Wer kann daher, wo eine so tief liegende Analogie ist, auf solche Bemerkungen Gewicht legen: das σῶμα im Abendmahl sei nicht ohne Weiteres unsere σάρξ; im Abendmahl sei der gebrochene irdische Brodleib Symbol des gekreuzigten Herrnleibs und das Blut ein Symbol des Weins, kein mit σάρξ, wie es hier scheine, coordinirter Begriff, sondern nur der bestimmtere Ausdruck des gekreuzigten Leibs; hier sei das Lebensbrod unmittelbar selbst die σάρξ Christi, ohne alle symbolische Abbildung? Lücke a. a. O. S. 157. Was soll denn diess beweisen? Ein Unterschied ist freilich auch wieder, aber nur der Unterschied, der auch sonst ist, dass Johannes die synoptischen Begriffe in einem höhern geistigen Sinne nimmt.

Auch in dem folgenden Inhalt, Kap. 13, 21—38., verhält sich unser Evangelist zu den Synoptikern so, dass er nur in seiner Weise in bestimmteren concreteren Zügen, individualisirend und steigernd, die synoptische Erzählung wiedergiebt, im steten

Hinblick anf die überhaupt den Abschiedsreden zu Grunde liegende Idee. Bemerkenswerth ist auch hier wieder die in einzelnen Stellen beinahe wörtlich gleichlautende Uebereinstimmung. Man vgl. V. 21 u. Matth. 26, 21. V. 38 u. Matth. 26, 34. Marcus 14, 30. Luc. 22, 34. Besonders auffallend ist die in dieselbe Kategorie gehörende Stelle am Schlusse Kap. 14. *Ἐγείρεσθε, ἄγωμεν!* heisst es eben so Matth. 26, 46. Marc. 14, 42., nur stehen diese Worte bei den Synoptikern ganz passend, bei unserem Evangelisten aber auf ganz eigene Weise, so dass Strauss vermuthet, dem Evangelisten sei dieses Dictum als ein traditionelles nur unwillkürlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jesu als Abschiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwischeneingeschlüpft [1]). Allein als eine so zufällig angebrachte Reminiscenz kann dieses Wort Jesu doch nicht genommen werden, am wenigsten als eine Reminiscenz aus der Tradition. Es ist diess ja nicht der einzige Fall, in welchem der Evangelist so wörtlich mit den Synoptikern übereinstimmt. So wie die Stelle lautet, lässt sie sich nur durch die Annahme erklären, der Evangelist habe auch hier die synoptischen Evangelien vor sich gehabt. Wie es bei Matthäus 26, 45. von dem Herannahen des Verräthers heisst: *ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα* u. s. w. *ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με*, so heisst es hier in derselben Beziehung zu den fraglichen Worten: *ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων*, nur ist hier statt des Verräthers der in ihm wirkende Fürst der Welt auf dieselbe Weise genannt, wie ihn der Evangelist auch schon 13, 27. nach seiner steigernden Weise zu einem mit dem Satan identischen Subjekt gemacht hat. Auch hier bilden sie nun zwar einen gewissen Schlusspunkt, da im Folgenden ein neuer Abschnitt der Abschiedsreden beginnt, indem aber keine Ortsveränderung dabei stattfindet, wie bei den Synoptikern, so stehen sie unhistorisch auf eine Weise, die sich nur aus der Vergleichung der synoptischen Stellen begreifen lässt, oder aus der Voraussetzung, dass der Evangelist diese selbst vor Augen gehabt hat. Sagt man mit Lücke, der Evangelist habe, vorzugsweise auf die Reden bedacht, darüber die

1) L. J. I. S. 729.

Scenerie vergessen und dem Leser überlassen, aus dem Zusammenhange abzunehmen, dass Jesus im Aufbruch, wie Scheidenden leicht begegne, noch an demselben Orte von Neuem wieder zu sprechen angefangen habe, so wird hiedurch weder klar, warum es, in ganz anderer Stellung, dieselben Worte wie bei den Synoptikern sind, noch auch, wie es kam, dass der Evangelist die Scenerie so vergessen konnte, wenn er nicht eine besondere Veranlassung dazu hatte.

Es ist uns nun zunächst noch die Leidensgeschichte für die vorliegende Frage zu erwägen übrig. Aus welchem allgemeinen Gesichtspunkt das Verhältniss unseres Evangeliums zu den synoptischen zu betrachten ist, ist schon im ersten Abschnitt nachgewiesen worden. Auch im Einzelnen bieten sich noch manche Punkte dar, deren nähere Erörterung nicht ohne Wichtigkeit ist. Da jedoch die hier stattfindenden Differenzen sich grossentheils schon aus der allgemeinen Tendenz unseres Evangeliums ergeben (wie diess besonders bei dem Abschnitt 18, 1—11. der Fall ist), so beschränke ich mich auf folgende Punkte, bei welchen eine neue Erwägung des Verhältnisses der beiderseitigen Darstellungen nicht überflüssig sein möchte.

1. Nach Joh. 18, 13. wird Jesus zuerst zu Annas geführt, nach den Synoptikern dagegen, von welchen Annas in der Leidensgeschichte gar nicht genannt wird, ist es nur der Hohepriester Kaiaphas, vor welchem die gerichtliche Verhandlung vor sich geht. Um die beiden Berichte harmonistisch zu vereinigen, ist jetzt die gewöhnliche Annahme, in welche sich auch Strauss, obgleich etwas widerstrebend, gefügt hat, der Aorist ἀπέστειλεν V. 24 stehe in der Bedeutung des Plusquamperfects. Johannes will also hier nachholen, was er bei V. 13 zu bemerken vergessen, dass nämlich Annas Jesum alsbald zu Kaiaphas geschickt habe, folglich das beschriebene Verhör von diesem vorgenommen worden sei. In dieser Auskunft kann man nur eine willkürliche Künstelei sehen. Liest man den johanneïschen Bericht unbefangen, so kann man unmöglich auf den Gedanken kommen, dass V. 24 eine solche rückwärts gehende Beziehung habe. Der Widerspruch mit den Synoptikern kann kein Grund sein, der zu einer solchen Annahme nöthigt,

so lange der Widerspruch des Johannes mit den Synoptikern überhaupt sich nicht ausgleichen lässt, im Einzelnen so wenig als im Ganzen. Die Aufgabe kann daher nur sein, die johanneïsche Erzählung in Einstimmung mit sich selbst zu bringen, was auch unter der Voraussetzung, das von Johannes erzählte Verhör habe wirklich, wie der natürliche Gang der Erzählung nicht anders annehmen lässt, vor Annas stattgefunden, gar wohl möglich ist. Da nur Johannes Jesum zuerst vor Annas geführt werden lässt, so ist doch von selbst zu erwarten, es sei daselbst auch irgend etwas Merkwürdiges vorgefallen, eine gerichtliche Verhandlung, wie die erzählte ist. Dagegen ist nicht einzuwenden, dass unter dieser Voraussetzung Johannes das weit wichtigere Verhör vor Kaiaphas übergangen haben würde, da, sobald Johannes das Verhör vor Annas auf diese Weise voranstellte, das vor Kaiaphas für ihn nicht mehr die Wichtigkeit haben konnte, die es für die Synoptiker haben musste. Der Gegenstand der Verhandlung war ja vor beiden derselbe. Darauf aber, dass auch bei Johannes derjenige, vor welchem das Verhör stattfindet, *ἀρχιερεὺς* genannt wird, sollte man kein Gewicht legen, da ja Annas auch Luk. 3, 2. u. Ap.Gesch. 4, 6. *ἀρχιερεὺς* heisst, und Kaiaphas bei Johannes als *ἀρχιερεὺς τῦ ἐνιαυτῦ ἐκείνυ* von Annas unterschieden wird. Eben so wenig machen die verschiedenen Verläugnungsakte des Petrus eine Schwierigkeit bei der Annahme, Jesus sei zuerst von Annas verhört und dann von diesem zu Kaiaphas geführt worden. Während des Verhörs vor Annas verläugnete der aussen an der Thüre stehende Petrus Jesum zum erstenmal, und als sodann Jesus von Annas wieder herausgeführt wurde und über den Hof gieng, fielen die beiden andern Verläugnungsakte vor, der zweite und dritte, welche unmittelbar auf einander folgten. V. 25 schliesst sich auf diese Weise so natürlich an V. 24 an, dass der Zusammenhang offenbar unterbrochen würde, wenn V. 25 *ἦν δὲ Σίμων* u. s. w. nichts mehr hätte, woran es sich anschlösse. Gegen diese Auffassung lässt sich gewiss, so bald man, wie geschehen muss, die johanneïsche Darstellung für sich betrachtet, nichts Erhebliches einwenden, und die Frage kann daher nur noch sein, was den Evangelisten bestimmt haben

mag, Jesum nicht blos vor Kaiaphas, sondern auch vor Annas geführt werden zu lassen. Aber auch diess erklärt sich sehr einfach aus dem Interesse, das der Evangelist nach der Tendenz seines Evangeliums hatte, das Zeugniss, das der Unglaube der Juden in diesem entscheidungsvollen Moment über sich selbst gab, durch das doppelte Verdammungsurtheil zu verstärken, das von der höchsten Behörde der Nation in der Person der beiden sie repräsentirenden Hohenpriester mit aller Bedeutung eines öffentlichen Akts ausgesprochen wurde. Es findet so auch hier das von Jesus selbst Joh. 8, 17. den Juden entgegengehaltene mosaische Gesetz: *ὅτι δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστι,* als Zeugniss gegen die Juden seine Anwendung. Dass diess der leitende Gesichtspunkt des Evangelisten war, ist eben daraus zu sehen, dass er den von ihm erzählten gerichtlichen Akt nicht den Kaiaphas, sondern den Annas vornehmen lässt. Auch Annas musste jetzt in seinem Theile als der zur Verurtheilung Jesu mitwirkende Richter auftreten, da Kaiaphas schon durch den Ausspruch Joh. 12, 51. sein unzweideutiges Zeugniss abgelegt hatte, und nicht ohne guten Grund wird an diesen Ausspruch gerade in diesem Zusammenhang erinnert, wie wenn ebendamit die nun vor Annas vor sich gehende Verhandlung motivirt und auf die gleiche Bedeutung, die sie mit jenem Ausspruch hat, hingewiesen werden sollte. So aufgefasst erhält demnach erst die johanneïsche Darstellung ihre eigenthümliche Bedeutung, aber sie hat sie ja auch schon darin, dass der Evangelist Jesum vor dem Hohenpriester auf sein öffentliches Wirken vor aller Welt, darauf, dass er alle Zeit in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen, gelehrt habe, auf eine Weise sich berufen lässt, welche nur mit der johanneïschen, nicht aber der synoptischen Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu zusammenstimmt, und für sich schon die Möglichkeit einer harmonistischen Ausgleichung der beiden Berichte völlig abschneidet. Wie hätte denn Jesus gerade hier, wo es einzig nur ein Zeugniss der strengsten Wahrheit galt, mit gutem Grunde der Wahrheit von sich sagen können, dass er fortgehend, *πάντοτε,* im Tempel gelehrt habe, wenn er erst eine so kurze Zeit, in jedem Fall eine

für die Dauer seiner öffentlichen Lehrthätigkeit sehr kurze Zeit in Jerusalem gelehrt hatte? Wer sieht denn nicht, dass Jesus nur der johanneïschen Darstellung zufolge so sprechen konnte, wie er ja auch bei den Synoptikern sich ganz anders erklärt (auch Luk. 22, 53. heisst es ja nur: καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ, οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ, und zwar nur bei der Gefangennehmung, nicht bei dem Verhör). Die Erklärer freilich gehen auch darüber oberflächlich genug hinweg [1]).

2. Die durchgehende Differenz der drei ersten Evangelien und des vierten in der Zeitbestimmung des letzen Mahles und des Todestages Jesu, und die Unmöglichkeit einer exegetischen Auflösung ist nunmehr so allgemein anerkannt, dass es sich nur darum handeln kann, entweder für die eine der beiden Relationen sich zu entscheiden, oder die ganze Sache unentschieden zu lassen. Die neuern Interpreten, welche eine Entscheidung geben zu müssen glauben, entscheiden sich ebendamit zugleich für die Auktorität des johanneïschen Evangeliums. Auch Lücke trägt mit De Wette u. A. kein Bedenken, die synoptische Chronologie aus einem sehr frühen Missverständniss ursprünglich nicht genau genug bestimmter Traditionen zu erklären. Wenn freilich die Relation des Matthäus unmittelbar von dem Apostel herrühre, so sei die auf diesem Wege versuchte Erklärungsweise unstatthaft. Aber jene Voraussetzung sei entschieden in Zweifel zu stellen. Allerdings leide bei dieser Ansicht die Auktorität der drei ersten Evangelien, aber der Punkt sei untergeordnet, und wenn die Wahrheit gewinne, so sei für das Evangelinm selbst nie etwas verloren. Wir müssen es dankbar anerkennen, dass wir neben der ungenauen synoptischen Relation die johanneïsche erhalten haben, welche es

1) »Es gab wohl in Jerusalem mehrere Synagogen,« bemerkt Lücke, »aber die Hauptsache ist, dass Jesus, indem er πάντοτε sagt, an die Synagogen ausser Jerusalem dachte.« Man hätte also doch an Synagogen in Judäa zu denken. Ebendesswegen ist die Hauptsache, dass Jesus hier von einer Oeffentlichkeit seines Lehrens vor den Juden spricht, die es nicht hatte, wenn er den bei weitem grössten Theil seines öffentlichen Lebens nicht einmal in Judäa, sondern in Galiläa zubrachte.

möglich mache, auch über einen an sich untergeordneten Punkt im Leben Jesu zur historischen Wahrheit zu gelangen [1]). Eine solche Lösung der Frage beruht nur auf der bekannten unmotivirten Parteilichkeit für das johanneïsche Evangelium, um welcher willen freilich die Synoptiker, wie sonst, so auch hier Unrecht haben müssen. Statt eine solche Entscheidung zu geben, ist es gewiss weit gerathener, gar keine zu geben, wie Strauss, zwischen möglichen Veranlassungen zum Irrthum auf beiden Seiten schwankend, vor der Hand nur den unauflöslichen Widerstreit der beiderseitigen Darstellungen anerkennen, eine Entscheidung aber, welche die richtige sei, noch nicht wagen will [2]). Auf diesem Punkte kann jedoch eine Untersuchung, deren Hauptaufgabe es ist, das auch von Strauss noch so unbestimmt gelassene Verhältniss des johanneïschen Evangeliums zu den synoptischen auf die der Sache adäquate Ansicht zu bringen, nicht stehen bleiben. Wäre auch nur in dieser Einen Differenz der Anspruch der johanneïschen Darstellung auf historische Wahrheit ein so entschiedener, so müssten schon dadurch alle bisher gewonnenen Resultate wieder in Frage gestellt werden. Ein Evangelist, welcher bisher auf jedem Punkt, auf welchem er mit den Synoptikern zusammengestellt werden konnte, sich so wenig als historischen Berichterstatter geltend machen wollte, kann nicht mit Einem Male die sichere Bürgschaft dafür geben, dass er jetzt wenigstens auf dem festen historischen Boden stehe. Würden wir daher auch durch die unauflöslichen Schwierigkeiten der synoptischen Darstellung auf die johanneïsche Seite hinübergetrieben, wir hätten in jedem Falle nur eine Möglichkeit, keine historische Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit. Was so geneigt macht, der johanneïschen Darstellung den entschiedenen Vorzug vor der synoptischen zu geben, ist die grössere innere Wahrscheinlichkeit der Sache. Aber muss nicht gerade diese auf der andern Seite auch wieder bedenklich machen? Eben der so auffallende Anstoss gegen die jüdische Sitte, welcher in dem synoptischen Hergang

---

1) Lücke a. a. O. II. S. 733 f.
2) L. J. II. S. 443

der Sache liegt, konnte den spätern Schriftsteller bestimmen, seiner Darstellung diese Wahrscheinlichkeit, die die Sache selbst bei ihm hat, zu geben. Kann diese Vermuthung so fern liegen, wenn man sieht, wie sehr es dem Evangelisten darum zu thun ist, der Unwahrscheinlichkeit der synoptischen Erzählung auszuweichen? Warum lässt er die Juden den Pilatus bitten, dass die Leiber der Gekreuzigten noch vor dem grossen Sabbathstag abgenommen werden, warum bemerkt er ausdrücklich, die Juden seien nicht in das Prätorium gegangen, um sich nicht vor dem Pascha zu verunreinigen? Offenbar, weil ihm der Gedanke an die Collision vorschwebte, in welche ein Hergang der Sache, wie der von den Synoptikern erzählte ist, mit der Strenge des jüdischen Gesetzes kommen musste. Sobald aber einmal die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Sache Gegenstand der Reflexion geworden war, musste unser Evangelist durch ein sehr wichtiges Interesse bestimmt werden, die Verurtheilung und Kreuzigung Jesu ganz im Lichte der innern Wahrscheinlichkeit der Sache erscheinen zu lassen. Unwahrscheinlich wird ja der synoptische Hergang der Sache aus dem Grunde, weil es sich nicht denken lässt, wie die Juden als Juden ohne Rücksicht auf die von ihnen sonst so heilig gehaltene Fest- und Sabbathszeit so sollen gehandelt haben. Können sie aber nicht so gehandelt haben, so können sie auch nicht — diese Reflexion musste sich sogleich aufdringen — die eigentlichen Urheber der an Jesu vollbrachten That sein. Sie ist also nicht sowohl den Juden, als vielmehr nur den Römern, welche durch eine solche Rücksicht nicht gebunden sein konnten, zuzurechnen. In welchen Widerstreit wäre aber diess mit dem Interesse unseres Evangelisten gekommen, wenn wir bedenken, wie angelegen er es sich sein liess, nur um die Juden als die alleinigen Urheber des rein nur aus ihrem Unglauben hervorgegangenen Werkes betrachten zu können, den Pilatus so viel möglich von seiner Schuld rein zu waschen, und alle Motive seiner Handlungsweise nur auf die Juden zurückzuführen. Um also nur Alles abzuschneiden, was irgend ein Grund sein konnte, die Grösse der Schuld der Juden nicht so glaublich zu finden, als sie ihrem Unglauben zufolge gewesen

sein muss, hatte er alles Interesse, den ganzen Process der Verurtheilung und Hinrichtung Jesu ausserhalb der Sphäre zu halten, in welcher der Anlass zu solchen Zweifeln gegen die Wahrscheinlichkeit der Sache so nahe lag. Mit dem Moment, mit welchem die hochheilige Zeit des grossen Sabbathtages begann, musste schon alles geschehen und zu seinem Ende gekommen sein. Aber auch so musste der Verlauf der Sache noch durch ein ausserordentliches Mittel beschleunigt werden, wenn die heilige Festzeit von allem Unreinen, das ihr voranging, unberührt bleiben sollte. Es mussten die Beine der Gekreuzigten zerbrochen und ihre Leiber vom Kreuze abgenommen werden. Ziehen wir nun hier noch besonders in Betracht, welches wichtige Moment diese Beinbrechung und die dadurch bedingte Durchstechung der Seite Jesu für unsern Evangelisten hatte, wie sehr musste er auch dadurch bestimmt werden, für eine solche Darstellung der Sache, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus so Vieles für sich hatte, sich zu entscheiden? Auch schon Strauss hat sich die Möglichkeit gedacht, die Beziehung, welche der Evangelist 19, 36 dem Tode Jesu auf das Osterlamm gab, habe ihn zu der Vorstellung veranlasst, dass um dieselbe Zeit, in welcher die Passahlämmer geschlachtet wurden, am Nachmittag des 14ten Nisan, Jesus am Kreuze gelitten und den Geist aufgegeben habe, also die am Abend vorher gefeierte Mahlzeit noch nicht das Passahmahl gewesen sei. Glaubt man schon der blossen Beziehung auf das Osterlamm so viel Gewicht beilegen zu können, wie sehr muss das in der Stelle 19, 33—37 liegende Moment verstärkt werden, wenn die ganze Handlung, von welcher in ihr die Rede ist, die früher nachgewiesene so wichtige Bedeutung für den Evangelisten hatte?

Kann, wie Lücke sagt, wenn die Wahrheit gewinnt, für das Evangelium selbst nie etwas verloren sein, so dürfen wir es demnach auch für keinen Verlust halten, wenn Gründe, deren Gewicht man nicht schlechthin wird läugnen können, uns abhalten müssen, der johanneischen Darstellung den unbedingten Vorzug vor der synoptischen zuzugestehen, welchen man ihr so unbedenklich einräumt. Aber wird uns denn hier,

was auf der johanneischen Seite zu vermissen ist, auf der synoptischen ersetzt? Ist die synoptische Erzählung so unwahrscheinlich, so wird sie durch die Zweifel, welche gegen die johanneische geltend gemacht werden, um nichts wahrscheinlicher. Es bleibt also dieselbe Unwahrscheinlichkeit der Sache, aber es bleibt auch der, wie es scheint, noch nicht genug erwogene Umstand, dass wenn die Sache an sich so unwahrscheinlich wäre, wie sie zu sein scheint, es nicht minder unbegreiflich ist, wie Schriftsteller, welche mit der jüdischen Sitte so genau bekannt sein mussten, wie die Synoptiker und insbesondere Matthäus, an dem ganzen Hergang der Sache so wenig irgend einen Anstoss nehmen konnten. Entweder muss man sich dabei beruhigen, oder es sich gestehen, dass auf der Reihe dieser letzten Begebenheiten des Lebens Jesu noch ein grösseres Dunkel liegt, als bisher zu sein schien. In der That macht aber gerade das Hauptfactum, die Hinrichtung am Feste, am wenigsten Schwierigkeit, wenn wir sie als eine rein römische Handlung betrachten. Wie es sich nun auch mit dem Uebrigen, was von Seiten der Juden selbst geschehen ist, verhalten mag, in keinem Falle wird man, wenn man einen andern Hergang der Sache für wahrscheinlich hält, als den von den Synoptikern erzählten, diese Ansicht auf die geschichtliche Auctorität des johanneischen Evangeliums stützen können [1]).

3) Wie unser Evangelist, auch wenn seine Differenz von den Synoptikern sehr bedeutend ist, doch immer wieder an einzelne Punkte, welche bei dem einen oder dem andern sich finden, auf eine Weise sich anschliesst, welche die Vermuthung nicht unwahrscheinlich machen, unsere kanonischen Evangelien seien ihm nicht unbekannt gewesen, so möchte in der Leidensgeschichte das Verhältniss seines Evangeliums zu dem des Lukas

1) Dass die Data des Tages der Kreuzigung Christi und des vorhergehenden Tages, auf welche man sich gewöhnlich gegen die Wahrscheinlichkeit beruft, dass jener der hohe Festtag des fünfzehnten Nisan gewesen sei, diess keineswegs so unwahrscheinlich machen, hat neuestens Wieseler chronolog. Synopse der vier Evang. S. 361 f. auf eine im Ganzen befriedigende Weise zu zeigen gesucht.

noch besonders beachtenswerth sein. Das Eigenthümliche der johanneischen Darstellung der Leidensgeschichte ist das Interesse, dem Pilatus seine Schuld an der Verurtheilung Jesu so viel möglich abzunehmen, um sie mit um so schwererem Gewicht auf die Juden zurückfallen zu lassen. Seine Ueberzeugung von der Unschuld Jesu lassen auch Matthäus und Markus den Pilatus unzweideutig aussprechen. Lukas aber ist es, welcher in demselben Interesse für Pilatus unserm Evangelisten am nächsten kommt. Wie Pilatus Joh. 18, 38. 19, 4. 6. dreimal nach einander erklärt, dass er keine Schuld an Jesu finde, so lässt ihn Lukas 23, 22. ausdrücklich zu den Juden sagen, Jesus habe nichts Böses gethan, er finde nichts Todeswürdiges an ihm, er wolle ihn mit einer Züchtigung loslassen. Und als er zum zweitenmal diese Versicherung gab, bekräftigte er sie noch überdiess durch das übereinstimmende Urtheil des Herodes, welcher auch nichts Todeswürdiges an ihm habe finden können, so dass die Absendung Jesu zu Herodes, mit welcher Lukas dieselbe Verspottung durch die Soldaten verbindet, welche bei Johannes Pilatus selbst in wohlmeinender Absicht geschehen lässt, nur ein neues Zeugniss der Unschuld Jesu zur Folge hat. Insofern ist das doppelte Urtheil, das die beiden weltlichen Machthaber über Jesus fällen, das Gegenstück zu dem doppelten Richterspruch, welcher bei Johannes durch die beiden Hohenpriester über Jesus ergeht. Dass die Züchtigung oder Geisselung, von welcher bei Lukas 23, 16. f. die Rede ist, bei unserm Evangelisten nur in anderer Form wiederkehrt, ist schon bemerkt worden. Ebenso beruft sich Jesus nur bei Lukas 22, 53. auf sein öffentliches Lehren im Tempel, und von einem Kohlenfeuer, vor welchem die Verläugnung des Petrus vorfiel (vgl. Joh. 18, 18.), spricht gleichfalls nur Lukas 22, 55. Endlich treffen auch darin die beiden Evangelisten überein, dass während bei Matthäus und Markus Jesus lautschreiend verscheidet, sie ihn mit einem letzten Worte sterben lassen, wobei sich wohl kaum verkennen lässt, wie des Lukas *πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου*, 23, 46. bei Johannes 19, 20. in das *κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα*, das unmittelbar auf *τετέλεσται* folgt, umgesetzt ist. Nehmen

wir diese Stellen einer speciellen Uebereinstimmung mit dem Evangelium des Lukas mit andern, welche in derselben Beziehung schon früher bemerkt worden sind, zusammen, (man vgl. besonders Joh. 1, 19 f. und Luc. 3, 15. 16. Joh. 13, 1 f. und Luc. 22, 26. 27. Joh. 11, 1 f. und Luc. 10, 38—42), und ziehen wir dabei weiter in Betracht, wie auffallend unser Evangelist, worauf gleichfalls schon aufmerksam gemacht ist, mit so manchen bezeichnenden Zügen und Ausdrücken des Markus-Evangeliums zusammentrifft, so kann die Vermuthung nicht für unbegründet gehalten werden, dass er nicht bloss mit der synoptischen Tradition im Allgemeinen, sondern speciell mit unsern kanonischen Evangelien, namentlich dem zweiten und dritten, bekannt gewesen sei.

2. Die innere Wahrscheinlichkeit der johanneischen Geschichtserzählung und der johanneischen Reden Jesu.

Das Hauptmoment, nach welchem die historische Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Geschichte des vierten Evangeliums zu beurtheilen ist, bleibt immer das Verhältniss derselben zu den drei synoptischen Evangelien, neben der Planmässigkeit und Absichtlichkeit, welche sich in der ganzen Tendenz des Evangeliums ausspricht. Aber auch abgesehen davon kann man nach dem höhern oder geringern Grade der innern Wahrscheinlichkeit fragen, welche dem Evangelium sowohl in seiner geschichtlichen Erzählung als auch in den Reden, welche es Jesu in den Mund legt, zuzuschreiben ist. Wir kommen hiemit erst auf den Punkt, welcher in der neuesten Kritik des johanneïschen Evangeliums zum Hauptgesichtspunkt gemacht worden ist. Man hat, wie diess insbesondere in Br. Bauer's Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes geschehen ist, das johanneïsche Evangelium nach der Reihe seiner einzelnen Abschnitte der strengsten Kritik unterworfen, um ihm Stelle für Stelle nachzuweisen, wie viel Unhistorisches, Unglaubliches, aller innern Wahrscheinlichkeit Ermangelndes es von Anfang bis zu Ende enthalte. Diese Detailkritik hat unstreitig ihre Berechtigung und ihre sehr ver-

dienstliche Seite; nur durch die schärfste Betrachtung und vielseitigste Erwägung alles Einzelnen kann sich das allgemeine Urtheil über das Ganze ergeben, und es kann von keinem Unbefangenen verkannt werden, dass durch die kritische Untersuchung Br. Bauer's auf sehr Vieles aufmerksam gemacht worden ist, was man theils noch gar nicht beachtet, theils aus einem falschen apologetischen Interesse immer wieder in ein schiefes Licht gestellt hat. Aber eine solche Detailkritik, wie sie namentlich von Br. Bauer an unserem Evangelium durchgeführt worden ist, hat auf der andern Seite, wie ebenso wenig geläugnet werden kann, auch etwas sehr Kleinlichtes. Quälendes, ja selbst Inquisitorisches. Man stellt den Evangelisten über jedem Worte zur Rede, geht ihm auf jedem Schritte nach, um ihm bald da bald dort etwas Unklares, Ungeschicktes, Unmotivirtes, Widersprechendes, Unrichtiges nachzuweisen und vorzurücken, wird nicht müde, ihm mit verfänglichen Fragen aller Art zuzusetzen, schiebt ihm Absichten unter, die man nur willkürlich voraussetzt, und verfällt so nothwendig immer mehr aus dem Tone eines Kritikers in den eines Anklägers oder eines Inquirenten, welcher seinem Inquisiten bei dem immer schwerer auf ihm liegenden Verdacht, nach so vielen schon im gerichtlichen Protokoll stehenden Angaben, zuletzt gar nichts mehr glauben will. Die natürliche Folge dieses Verfahrens sind die harten, absprechenden, geringschätzenden Urtheile, welche über den Evangelisten überhaupt bei jeder neuen Vernehmung desselben ergehen, die immer wiederkehrenden Beschuldigungen, dass er alles verwirrt, unglücklich gestellt, mit Einem Worte seine ganze Sache so schlecht als möglich gemacht habe. Nur der Charakter des Berichterstatters hindert den Kritiker, nachdem sein kritischer Process alles Einzelne zersetzt hat, auch den Kern aufzulösen. »Ist auch der Verfasser ungeschickt in seiner Darstellung, flicht er auch in die Reden Jesu Anschauungen ein, die sich erst auf dem späteren Standpunkt der Gemeinde bilden konnten, so kann er doch nicht eine geschichtliche Grösse aus der Phantasie bilden. So produktiv ist er nicht, und seine Reflexionen kann er nur an einen gegebenen Punkt anknüpfen. Seine Reflexion ist ein

schwaches, wenn auch überreichlich wucherndes Schlinggewächs, das einen Stamm wohl überziehen, einen solchen selbst aber nicht bilden kann« [1]). Alles diess hat seinen Grund darin, dass eine solche Detailkritik, sosehr sie auch die Absichtlichkeit und ideelle Tendenz der Darstellung, oder, wie Br. Bauer sich ausdrückt, den Reflexionsstandpunkt des Evangelisten anerkennt, sich doch nie zu einer reinen Totalanschauung erhebt, um, wenn sie alles Einzelne für sich betrachtet und untersucht hat, es auch wieder unter den allgemeinen Gesichtspunkt zu stellen, und auf die Idee des Ganzen zu beziehen. So geschieht es, dass sie, indem sie nie über die Voraussetzung hinwegkommen kann, dass der Evangelist als ein historischer Referent zu nehmen sei, immer wieder Anforderungen an ihn macht, welche von selbst hinwegfallen, oder wenigstens ihr Gewicht verlieren, sobald man zu der richtigen Ansicht von der der ganzen Darstellung des Evangelisten zu Grunde liegenden Hauptidee gekommen ist. Auf dem Standpunkt unserer Untersuchung ist es überflüssig, den kritischen Fragen über die historische Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit des Einzelnen hier noch besonders nachzugehen. Es lässt sich voraus nicht anders erwarten, als dass eine Darstellung, welche im Ganzen keinen streng historischen Charakter an sich trägt, auch in allem Einzelnen des Unhistorischen mehr oder weniger enthält, und je genauer der Beweis, dass es sich auch mit dem Einzelnen, schon für sich betrachtet, so verhält, geführt werden kann, desto mehr wird dadurch das Urtheil über das Ganze festgestellt. Da es uns jedoch durchaus darum zu thun ist, das Einzelne in seinem Zusammenhang mit der Idee des Ganzen und der Tendenz des Evangeliums überhaupt zu betrachten, so sind hier, was die geschichtliche Erzählung be-

1) Mit diesen Worten weist Br. Bauer a. a. O. S. 201 die Consequenz zurück, die sich aus seiner Kritik des Gesprächs Jesu mit Nicodemus ergeben zu müssen scheint, dass die ganze Persönlichkeit und Existenz des Nicodemus das Ergebniss einer blossen Dichtung oder Hypothese sei; sie sind zugleich sehr bezeichnend für seine Ansicht von unserm Evangelisten überhaupt.

trifft, nach allem demjenigen, was wesentlich zur bisherigen Untersuchung selbst gehört, nur einige allgemeinere Bemerkungen hinzuzufügen [1]).

Die geschichtliche Hauptdifferenz zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern liegt in der grossen Verschiedenheit

---

1) Man nehme z. B., um das kritische Verfahren Br. Bauer's mit dem meinigen zu vergleichen, den Abschnitt 1, 19 f. Ueber den Pragmatismus dieses Abschnitts sagt Bauer S. 56: »Nach seinem innern Zusammenhang beweist sich dieser Abschnitt als eine für das Evangelium bedeutungsvolle Gruppe einzelner Züge, die sich zugleich in künstlerischer Weise zu einem Ganzen zusammenschliessen. Es ist der Kreis der Erwartung, der uns hier im Eingange eröffnet und der zugleich durch die letzte Erklärung des Herrn von dem geöffneten Himmel geschlossen und an den grössern Kreis der Erfüllung gekettet wird«. Auch hier wird demnach dieser Abschnitt unter einen höhern allgemeinen Gesichtspunkt gestellt, aber dieses Allgemeine ist nur aus ihm selbst abstrahirt, es ist nur die Erwartung, nicht die μαρτυρία des Täufers, wie sie ein wesentliches Moment des Processes ist, welchen der Logos der Welt gegenüber zu durchlaufen hat. Das Allgemeine ist so immer nur etwas Relatives, eine auf eine bestimmte Sphäre sich beziehende Abstraction, die als solche noch kein Moment der Idee des Ganzen ist. Wenn daher Bauer sagt: Nicht etwa desshalb weil das alles so schön aussieht, und mit so kunstreicher Harmonie ein Glied in das andere übergreift, erklären wir das Ganze für ungeschichtlich, sondern, weil alles Einzelne — und darauf kommt es hier doch allein an, da die Gruppirung der Idee nach und im Ganzen und Grossen ungefähr mit der Geschichte übereinstimmt — sich uns aufgelöst hat; so lege dagegen ich umgekehrt das Hauptgewicht nicht auf das Einzelne, das mir für sich betrachtet, kein sicheres Urtheil zu gewähren scheint, sondern auf die Idee des Ganzen, von welcher aus erst das Einzelne richtig zu begreifen ist. Die Idee des Ganzen aber muss auch das Ganze wahrhaft umfassen, denn nur so lässt sich zeigen, wie die ganze Darstellung organisch aus ihr hervorgegangen und alles Einzelne in einander eingreift. Man kann sich nicht wundern, dass eine Kritik, welche sich nur an das Einzelne hält, und es sich zum Hauptgeschäft macht, das Einzelne in sich aufzulösen, ohne das Aufgelöste aus der Idee des Ganzen zu reconstruiren, nur als negative Kritik betrachtet wird.

des Schauplatzes der Handlung, darin, dass während bei den Synoptikern Jesus erst am Ende in Judäa und Jerusalem auftritt, er bei Johannes von Anfang an daselbst erscheint. Diese Differenz hat auf die ganze geschichtliche Darstellung unsers Evangeliums den wesentlichsten Einfluss gehabt, und wenn schon die Differenz selbst in Ansehung des Schauplatzes nur aus der Grundidee des Evangeliums erklärt werden kann, so erhält die darauf beruhende Ansicht von dem nichtgeschichtlichen Character des Evangeliums ihre volkommene Bestätigung ebendadurch, dass, wie es der Natur der Sache nach nicht anders sein kann, mit der Vorrückung des Schauplatzes die ganze geschichtliche Handlung aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgekommen ist, und die rechte Haltung verloren hat. Indem das Spätere ein Früheres wird, wird alles vorgerückt, anticipirt, auseinander gezogen; was erst nachher geschehen ist, ist immer ein voraus schon Geschehenes, es kann sich daher immer nur dasselbe wiederholen, und es fehlt der Handlung an dem durch die Sache selbst gegebenen Fortschritt; indem, was erst nachher geschehen ist, schon jetzt geschehen sollte und doch nicht geschehen kann, wird die Handlung in der natürlichen Entwicklung ihrer Folgen willkürlich zurückgehalten, was, wie man meint, nothwendig geschehen musste, geschieht gleichwohl immer wieder nicht, und als es endlich dazu kommt, fehlt es an den entsprechenden Motiven, weil sie zuvor schon verbraucht sind, und es müssen andre angewendet werden, die sich als ungeschichtlich erweisen. Es entwickelt sich, wie Br. Bauer sehr richtig und treffend bemerkt, die Katastrophe nicht, sondern sie ist sogleich von Anfang an da, alles ist fertig, alle Acte sind im Anfange des Drama schon ausgespielt, und es erscheint nur als Zufall, wenn der Anschlag auf Jesum nicht sogleich ausgeführt, und die Hand, die zum Schlage ausholt, noch so lange Zeit aufgehalten wird. Die drohende Gefahr dieser immer zum Schlage bereiten Macht bringt den Evangelisten selbst in Verlegenheit, er muss sich wundern, dass der Schlag nicht fällt, und er kann sich nur mechanisch äusserlich helfen, indem er zu wiederholtenmalen bemerkt, der Schlag sei immer noch nicht gefallen, weil die Stunde des Herrn noch

nicht gekommen war [1]). Schon 5, 18. liess der Evangelist die Juden die Absicht hegen, Jesum zu tödten, weil er nicht blos den Sabbath verlezt, sondern auch sich Gott gleichgemacht hatte. Ungeachtet die nachfolgende längere Rede Jesu, bei welcher schon diess völlig unbegreiflich ist, wie ein so aufgebrachter Volkshaufe sie anzuhören geneigt sein konnte, nichts weniger als geeignet war, den feindlich gesinnten Gegner auf andere Gedanken zu bringen, geschieht nicht nur nichts, sondern der Evangelist sagt nicht einmal etwas über den Eindruck, welchen die Rede machte, und wie es kam, dass nichts weiteres gegen Jesus unternommen wurde. Unmittelbar darauf treffen wir Jesus ohne irgend eine geschichtliche Vermittlung am disseitigen Ufer des See's Genezareth, um sich an das jenseitige zu begeben, 6, 1. [2]). Nicht lange nachher aber findet er sich wieder in Jerusalem ein, wo sich nun dieselbe Scene, wie Kap. 5 erneuert, Kap. 7. Es ist in diesem Kap. von drei gegen Jesum gemachten Anschlägen die Rede. Nach V. 30 wollten ihn die Juden, welche ihn nicht für den Messias halten zu können erklärten, ergreifen, aber niemand legte die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war. Nach V. 32 schickten die Pharisäer und Hohenpriester Diener gegen ihn aus, um ihn zu ergreifen, und nach V. 44 sind es wieder Einige, welche ihn ergreifen wollten, aber auch jetzt legte keiner die Hände an ihn, und die Diener der Hohenpriester und Pharisäer kamen nur mit der Versicherung zurück, dass noch nie ein Mensch so geredet habe, wie dieser Mensch. Ist diess ein natürlicher, denkbarer Hergang der Sache? Es ist nichts motivirt, weder warum diejenigen, welche bei so schwankendem Urtheil des Volks nur darum nicht glaubten, weil sie dieses oder jenes Kriterium der Messianität an ihm vermissten, sogleich seine Todfeinde werden mussten, noch warum die Pharisäer und Hohenpriester, wenn sie schon so ernstliche Anstalten zu seiner Gefangennehmung machten, nichts gegen ihn ausrichteten. Wir sehen hier immer nur einen *conatus*, welcher nie zum *actus* wird, ohne

1) A. a. O. S. 173 f.

2) Vgl. Br. Bauer a. a. O. S. 265.

dass wir wissen, warum mit allem Wollen und Handeln nichts geschieht. Jesus tritt immer wieder mit andern die Erbitterung der Juden noch stärker gegen ihn hervorrufenden Reden auf, aber auch jetzt ergreift ihn, wie es 8, 20. wiederholt heisst, niemand, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, und selbst nachdem er das Aeusserste, was gegen die Juden gesagt werden konnte, dass sie Söhne des Teufels seien, gesagt, und sowohl dadurch als durch die Behauptung seiner ihn selbst über Abraham stellenden Präexistenz sie so sehr gegen sich aufgebracht hatte, dass sie Steine aufhoben, um sie auf ihn zu werfen, hat auch diess keine weitere Folge, sondern Jesus geht nur aus dem Tempel, um unmittelbar darauf an einem Blinden, an welchem er auf seinem Wege vorbeigieng, ein Wunder zu verrichten, das ihn in denselben Conflict mit seinen Gegnern brachte. Nur darin findet ein gewisser Fortschritt statt, dass es jetzt, wenn auch nicht zum wirklichen Handanlegen, doch zum Herbeitragen und Aufheben von Steinen kommt, 8, 59. 10, 31. um ihn zu steinigen, wobei es aber auch wieder bei dem blossen *conatus* bleibt, sowie darin, dass die Erfolglosigkeit der drohenden Gefahr nicht blos durch das Nochnichtgekommensein der Stunde, sondern durch ein plötzliches Entschwinden Jesu motivirt wird. Aber gerade diese Wendung lässt uns in das Unhistorische der Sache nur noch näher hineinsehen. Jesus verbarg sich, heisst es 8, 59. und gieng aus dem Tempel hinaus, indem er mitten durch sie hindurchging und so weiter ging. Wie haben wir uns diese Entfernung Jesu zu denken? Bei Beantwortung dieser Frage sind die kritisch angefochtenen Worte *διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν, καὶ παρῆγεν οὕτως*, nicht ohne Bedeutung. Nach GRIESBACH's Vorgang hält man sie gewöhnlich für unächt, aber ohne zureichenden Grund. Die Gründe, mit welchen Dr. PAULUS ihre Aechtheit vertheidigt hat, verdienen alle Beachtung. Es sind nur wenige kritische Auctoritäten, welche sie weglassen, und zudem solche, zu deren Charakter es überhaupt gehört, mit Rücksicht auf Unverständlichkeit und Anstössigkeit zu ändern, wie namentlich Cod. D. In der That sind es auch eigentlich blos innere Gründe, aus welchen sie von den neuern Kritikern und Interpreten verworfen werden. Sie bleiben, bemerkt LÜCKE,

doch immer ungefügig wegen des voraufgehenden ἐκρύβη. Wozu das Verbergen, fragt de Wette, wenn er doch mitten durch sie hindurchging? Allein zu ἐκρύβη passen auch schon die jedenfalls ächten Worte: καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, nicht recht. Zwar meint Lücke, der einfache Hergang der Sache sei: Jesus verliess entweder sogleich und eilends (ἐν κρυπτῷ) den Tempel (ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν), oder er verbarg sich erst augenblicklich unter dem ihm günstigen Haufen und ging dann, da die feindlichen Juden vielleicht aus Furcht vor dem schützenden Volke sich zerstreut und entfernt hatten, ruhig und unangefochten aus dem Tempel. So kann aber die Sache nicht genommen werden. Wollte man auch ἐκρ. καὶ ἐξ. für ἐν κρυπτῷ ἐξ. nehmen, so heisst bekanntlich ἐν κρυπτῷ nicht eilends, sondern heimlich, ungesehen; und wenn er sich anfangs verborgen und nachher hinwegbegeben haben soll, so sollten diese nothwendigen nähern Bestimmungen nicht fehlen; wie kann sich aber Jesus unter einem ihm günstigen Haufen verborgen haben, wenn kein solcher Haufe von Anhängern da war, wenn selbst die πεπιστευκότες V. 31 wieder als solche betrachtet werden, die es auf den Tod Jesu abgesehen haben, V. 37, und wenn einmal die Erbitterung des Volks bis zu einem Steinigungsversuch entbrannt war, wie unmöglich war es an einem so öffentlichen Orte, sich auf einmal der Aufmerksamkeit der aufgebrachten Menge zu entziehen? Erwägt man alles diess, so kann man die Stelle nicht anders nehmen als so: er entzog sich dem Anblick, machte sich verborgen oder unsichtbar, und ging so unbemerkt und unangefochten mitten durch sie hindurch. Gegen diese Erklärung lässt sich schlechthin nichts einwenden. Dass man dadurch einen wunderbaren ἀφανισμὸς erhält, ist kein Grund dagegen, da ja das Wunderbare zum Character des johanneïschen Evangeliums gehört. Hat die alte Kirche in diesem Entschwinden etwas Doketisches gesehen, so dient uns diess nur zur Erklärung davon, wie diese Worte da und dort weggelassen werden konnten, wie sie aber bei der Scheu vor dem Doketischen hätten hereinkommen sollen, lässt sich nicht denken. Die Vermuthung, dass sie nur aus Luc. 4, 30. hieher gezogen worden sind, hat nichts für sich, wohl aber mag der Evangelist

eben diese Stelle vor Augen gehabt und das schon bei Lucas räthselhafte Verschwinden Jesu nach seiner Weise mehr gesteigert haben. Man sollte daher nicht länger darüber im Zweifel sein, dass der Evangelist das Räthsel, wie auch hier nicht geschehen ist, wozu doch in den aufgehobenen Steinen schon alle Anstalten getroffen waren, hier durch ein doketisches Verschwinden löst, wodurch er uns nur einen neuen Beweis davon gibt, wie sehr es dem an sich schon so schwankenden Boden seiner evangelischen Geschichte an fester historischer Realität fehlt. Das Historische verflüchtigt sich zum Doketischen, worüber wir uns nicht einmal wundern können, da den Evangelisten seine Theorie von der Person Christi, worauf früher schon aufmerksam gemacht worden ist, in dem Leiblichen des Erlösers nur eine sehr durchsichtige Erscheinungsform seiner Persönlichkeit erblicken lassen konnte. Daher geschieht es auch nicht blos in der genannten Stelle, dass er uns aus der historischen Wirklichkeit auf diese Weise herausfallen lässt, derselbe Fall eines plötzlichen ἀφανισμός dieser Art ist auch 10, 39. u. 12, 36. anzunehmen. Ja, es findet sich noch eine Stelle, welche unter denselben Gesichtspunkt zu stellen ist, und aus welcher sich erst über diese noch so wenig beachtete Seite des johanneïschen Evangeliums eine klare Vorstellung gewinnen lässt. So räthselhaft in den genannten drei Stellen das Verschwinden Jesu ist, so räthselhaft ist sein Erscheinen 7, 10 f. Man geht sehr leicht über diese Stelle hinweg, wenn man meint, sie sei dadurch erklärt, dass man sagt, οὐ φανερῶς heisse nicht in dem gewöhnlichen Caravanenzuge, und auf dem gewöhnlichen Wege, vergleichungsweise sage Johannes ὡς ἐν κρυπτῷ, man habe diess Hinaufgehen gleichsam ein verborgenes, heimliches nennen können. Denn nicht blos auf seine damalige Reise nach Jerusalem bezieht sich das ἐν κρυπτῷ, sondern auch auf sein Auftreten daselbst. Wer sieht denn nicht, dass er nicht blos ἐν κρυπτῷ nach Jerusalem kommt, sondern auch in Jerusalem selbst anfangs ἐν κρυπτῷ ist? Man kennt ihn ja nicht als den, der er ist, so allgemein bekannt er schon damals war, mit so gespannter Aufmerksamkeit man ihn auf dem Feste erwartete, V. 12. Man weiss nicht, wer er ist, als er im Tempel erschien und lehrte,

man sieht in ihm nur einen Unbekannten, von welchem man nur so viel weiss, dass er kein Schüler jüdischer Lehrer ist [1]). Ja, so wenig haben sie auch nur eine Ahnung davon, dass dieser Lehrende eben der von ihnen auf dem Feste erwartete Jesus ist, dass sie die Frage, mit welcher Jesus nun schon im Begriff ist, sein Incognito abzulegen, *τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι*, für eine widersinnige erklären. In welchen Widerspruch würde der Evangelist mit sich selbst gekommen sein, wenn er die Juden die schon früher gegen Jesum ausgesprochenen Absichten hier so gänzlich hätte vergessen lassen? Offenbar konnte er sie hier nur darum ignoriren, weil Jesus sich hier noch gar nicht in seiner eigentlichen Gestalt zu erkennen gab. Die Erklärer suchen sich zwar dadurch zu helfen, dass sie V. 15 unter den *Ἰουδαῖοι* die Schriftgelehrten verstehen, denen alles darauf ankam, das Volk über ihn irre zu machen, und V. 16 unter dem *ὄχλος* den auswärtigen Volkshaufen, welcher, unbekannt mit den Planen der pharisäischen Partei, sich selbst keiner bösen Absicht bewusst war, welchem V. 25 die Einwohner von Jerusalem sehr passend als diejenigen gegenüberzustehen scheinen, die besser wissen, als der meist galiläische *ὄχλος*, was die Hierarchen im Sinne haben. Allein theils ist eine solche Unterscheidung zwischen *Ἰουδαῖοι* und *ὄχλος* etwas willkürlich, theils sieht man, auch wenn der *ὄχλος* grossentheils aus Galiläern bestand, nicht recht ein, warum ihn diese nicht erkannten, und warum sie mit den Planen der Juden gegen ihn so unbekannt waren, wenn doch die *ὄχλοι* ein so lebhaftes Interesse für Jesus hatten, wie V. 12 ausdrücklich gesagt wird. Wenn sie aus Furcht vor den Juden sich nicht einmal offen über Jesus zu äussern wagten, so mussten sie doch auch wissen, welche Absichten sie gegen ihn hatten. Gesetzt aber auch, die *ὄχλοι* seien als Galiläer weniger

1) Nur als Unbekannten nicht als Ungelehrten wollen ihn die Juden (nicht gerade die Schriftgelehrten, wie Lücke meint, es ist ja nur von *Ἰουδαῖοι* die Rede) mit der Frage V. 15 *πῶς οὗτος γράμματα οἶδε, μὴ μεμαθηκώς;* bezeichnen. Sie wundern sich ja über seine Lehre und seine Kenntniss der *γράμματα*, die sie an diesem Fremden nicht begreifen können, weil er ihnen nicht als Schüler eines Rabbi bekannt ist.

damit bekannt gewesen, so mussten doch in jedem Falle die Ἰουδαῖοι ihn als den, der er war, erkennen, aber gerade diese sprechen ja von ihm, als einem ihnen völlig Unbekannten. Dass aber die Einwohner von Jerusalem ihn zuerst als den erkannten, welchen die Juden zu tödten suchten V. 25, kann nicht befremden, ihnen musste, als Jesus sich in seiner eigentlichen Gestalt zu erkennen gab, die Identität seiner Person zuerst in die Augen fallen, dass sie aber dieser Identität erst in dem Moment, von welchem V. 25 die Rede ist, sich bewusst wurden, beweist ja gerade, dass auch sie bisher nicht wussten, wer der war, der hier vor ihnen aufgetreten war. Alles diess lässt sich nur daraus erklären, dass Jesus, um οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ in Jerusalem zu erscheinen [1]), eine Gestalt angenommen hatte, in welcher er nicht sogleich als der, der er war, erkannt werden konnte, eine Erscheinungsweise, welche auf dem Standpunkt unsers Evangeliums gar nichts Befremdendes haben kann, denn, warum soll Jesus, so gut er nach den genannten Stellen plötzlich verschwinden oder sich eine Gestalt geben konnte, in welcher er ungesehen oder unerkannt mitten durch seine Feinde hindurchging, nicht eben so gut damals in Jerusalem so erschienen sein, dass er nicht sogleich persönlich erkannt werden konnte? Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich auch die Handlungsweise Jesu V. 2 f., wenn er auf die Aufforderung seiner Brüder, nach Judäa zu gehen, ihnen zuerst erklärt, dass er nicht auf das Fest gehe, weil seine Zeit noch nicht erfüllt sei, demungeachtet aber wenige Tage nachher auf dasselbe Fest nach

1) Ὡς heisst nicht blos gleichsam, so zu sagen, sondern es drückt, wie auch sonst, die subjektive Beziehung aus: er kam so, wie einer kommen muss, welcher nicht erkannt sein will und auch wirklich nicht erkannt wird. Es soll nicht gesagt werden, dass er an sich verborgen war, gar nichts von ihm gesehen wurde, sondern nur, dass man in der Gestalt, in welcher er erschien, ihn als den nicht erkannte, der er war. Ὡς bezeichnet die Beziehung auf das vorstellende und denkende Bewusstsein, wie z. B. 1, 14. die δόξα des Logos ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς die δόξα ist, die der Logos haben musste, wenn seine δόξα als die δόξα des Eingebornen gedacht werden sollte.

Jerusalem sich begibt, vollkommen rechtfertigen. Der Widerspruch zwischen V. 8 u. 10 drängt sich immer wieder auf, wenn man ihn nur durch die willkürliche Annahme heben will, nach ἀναβαίνω sei νῦν zu ergänzen oder das Präsens in seinem strengsten Sinn zu fassen. Mit Bruno Bauer aber zu sagen: Der Evangelist befriedige auch einmal das Interesse, ein Beispiel zu geben, wie der Herr jeden äussern Antrieb, auch wenn er von den nächsten Verwandten ausging, zurückgewiesen habe, weil er sich nur durch sein Bewusstsein vom göttlichen Rathschluss leiten lasse, andererseits lasse er den Herrn nach dem Feste gehen, weil er ihn zu Jerusalem in das folgende Gespräch und in mehrere Collisionen mit den Volksparteien verwickeln wolle [1]), heisst nur den Evangelisten zum gedankenlosesten Schriftsteller machen. Die Lösung des vermeintlichen Widerspruchs ist einzig darin zu suchen, dass das ἀναβαίνειν εἰς τὴν ἑορτὴν ἐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ geschah. Wenn der Evangelist die Brüder Jesu V. 3 f. zu ihm sagen lässt: er solle Galiläa verlassen und sich nach Judäa begeben, damit auch seine Jünger seine Werke sehen, denn niemand thue im Verborgenen etwas, wenn er doch die Absicht habe, eine öffentliche Rolle zu spielen, er solle sich selbst der Welt offenbaren, so ist hier schon an ein solches öffentliches Auftreten in Jerusalem gedacht, wie das bei seinem von dem Evangelisten selbst 12, 9 f. geschilderten Einzug war. Es ist nemlich nicht zu übersehen, dass Jesus, nachdem er bisher noch abwechselnd theils in Galiläa theils in Judäa gewirkt hatte (so viel räumt unser Evangelist der synoptischen Darstellungsweise ein, so gross sonst seine Differenz von ihr in diesem Punkt ist), mit der Reise V. 10 Galiläa auf immer verlässt. Schon damals also, könnte man denken, hätte sein Auftreten in Jerusalem denselben öffentlichen Charakter haben sollen, welchen es nachher wirklich hatte. Der Evangelist aber lässt ihn, indem er jetzt im Begriffe ist, den eigentlichen Schauplatz seiner messianischen Thätigkeit auf immer zu betreten, absichtlich zuerst ἐν κρυπτῷ erscheinen, mit Rücksicht auf die Vorstellung der Juden, dass

1) A. a. O. S. 270.

man vom Messias, wenn er komme, nicht wissen werde, woher er sei, um dem Unglauben der Juden auch diesen Vorwand zu ihrer Entschuldigung abzuschneiden, es habe seiner Erscheinung ein Kriterium der Messianität gefehlt, wodurch sie zum Glauben an ihn hätten kommen können. Dann erst, nachdem auch dieses Kriterium ohne Wirkung für den Glauben der Juden gewesen, Jesus somit auch in dieser Hinsicht von seiner Seite das Seinige gethan hatte, und nun keine weitere Ursache hatte, sich den Juden nicht in seiner wahren Gestalt zu erkennen zu geben, lässt der Evangelist mit demselben Kriterium die Juden ihren Unglauben motiviren, um damit den deutlichen Beweis davon zu geben, wie alles, was die Juden gegen die Messianität Jesu geltend machten, nur ein leerer nichtiger Vorwand zur Beschönigung ihres weit tiefer liegenden Unglaubens war. Im Interesse einer solchen Darstellung lag es, Jesum zuerst ἐν κρυπτῷ in Jerusalem erscheinen zu lassen und es geht daher aus dem ganzen Zusammenhang der johanneïschen Darstellung deutlich genug hervor, dass Jesus, wenn er sagt, er gehe nicht auf das Fest, weil seine Zeit noch nicht erfüllt sei, nur ein solches ἀναβαίνειν meinen kann, wie seine Brüder von ihm verlangten, ein φανερῶς ἀναβαίνειν, oder ein φανεροῦν ἑαυτὸν τῷ κοσμῷ, wie ein solches erst am Ende geschehen sollte, und es steht demnach hiemit keineswegs im Widerspruch, dass Jesus nachher dennoch, aber erst nachdem das Fest seinen Anfang schon genommen hatte V. 13. und ein öffentliches Auftreten dieser Art nicht mehr stattfinden konnte (12, 9. hält ja Jesus seinen Einzug noch vor dem Fest), ἐν κρυπτῷ in Jerusalem erschien, sondern der Evangelist gibt selbst in den Worten: ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτὴν οὐ φανερῶς ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ den klaren vollkommen genügenden Aufschluss über diesen scheinbaren Widerspruch, sobald man nur in den Pragmatismus seiner Darstellung sich hineinzufinden weiss. Ist aber dieser Pragmatismus, wie gezeigt worden ist, von einem gewissen doketischen Element nicht freizusprechen, so ist ebendamit nachgewiesen, wie die evangelische Geschichte unsers Evangelisten gerade da, wo sie in ihrer Differenz von den Synoptikern ihre eigentliche historische Basis haben sollte, in der Darstellung der Begebenheiten,

welche den wesentlichen Inhalt des öffentlichen Wirkens Jesu in Jerusalem vor seinem Leiden ausmachen, über alle Grenzen der historischen Wahrscheinlichkeit hinausgeht. Da der Beweis hievon an Hauptpunkten der evangelischen Geschichte unsers Evangelisten gegeben ist, so ist nicht nöthig, noch weiter in Einzelnheiten einzugehen, welche nur dasselbe Resultat geben könnten. Es mag hier nur noch an die Erzählung Kap. 9 erinnert werden, in welcher die den historischen Hergang der Sache nach einer bestimmten Tendenz construirende Hand des Evangelisten so deutlich als sonst irgendwo zu sehen ist.

Bei der Frage nach der innern Wahrscheinlichkeit des Inhalts des johanneïschen Evangeliums kommen noch besonders die Reden in Betracht, welche Jesu in den Mund gelegt werden und eine so bedeutende Stelle in demselben einnehmen. Es ist diess derjenige Punkt, in Ansehung dessen schon längst der Kritik so grosse Zugeständnisse gemacht werden mussten, dass es nicht möglich ist, die weitern von selbst sich ergebenden Consequenzen abzuschneiden. Dass die johanneïschen Reden Jesu von Jesu wirklich so gehalten worden sind, wie der Evangelist sie Jesum halten lässt, wagen selbst die entschiedensten Vertheidiger der historischen Glaubwürdigkeit des johanneïschen Evangeliums nicht mehr zu behaupten. Es kann nicht geläugnet werden, dass diese Reden einen unhistorischen Charakter an sich tragen, dass wir in ihnen nicht sowohl Jesum als vielmehr nur den Evangelisten reden hören, dass in jedem Fall der Subjektivität des letztern ein sehr grosser Antheil an ihnen zuzuschreiben ist. Diess muss allgemein zugegeben werden, aber der Anerkennung dieser unbestreitbaren Thatsache wird sodann sogleich eine Wendung gegeben, durch welche das Zugestandene nicht blos so viel möglich beschränkt, sondern im Grunde wieder ganz zurückgenommen wird. »Indem wir,« sagt Lücke [1]), »die absolute wörtliche Authentie der längern Reden und Unterredungen Jesu bei Johannes aufgeben, heben wir die wesentliche Glaubwürdigkeit derselben nicht auf. Vielmehr wird diese dadurch zunächst begreiflicher, gleichsam

1) Th. I. S. 245 f.

menschlicher, und so auch sicherer für die Wissenschaft, sodann aber, indem sie der synoptischen gleichmässiger wird, mit dieser vereinbarer und zusammenhaltiger. Und so gewinnen wir für das Ganze wieder, was wir im Einzelnen nachlassen. Die Treue, ja Aengstlichkeit, womit Johannes auch nicht verstandene Worte Jesu referirt, leistet Bürgschaft, dass er auch die längeren Reden, ihrem wesentlichen Inhalte nach, treu mittheilt. Beachten wir dabei besonders noch diess, dass Johannes mit der Lebendigkeit und anstrebenden Anschaulichkeit eines unmittelbaren Zeugen und mit dem Bewusstsein des Lieblingsjüngers, in das Leben und den Geist seines Meisters eingedrungen zu seiu, erzählt, so weiss ich bei der Sicherheit der kirchlichen Tradition in der That nicht, was man mehr fordern kann, um die feste Ueberzeugung zu gewinnen, dass wir in dem Evangelium des Johannes, wo nicht mehr als in den synoptischen, doch ebenso gut aus reinen Quellen und reiner Hand die wahre Geschichte Jesu Christi besitzen.« Bei dieser Weise zu argumentiren ist allerdings die schwierige Frage sehr leicht abgemacht. Setzt man als schon entschieden und ausgemacht voraus, dass nicht nur das Evangelium von einem unmittelbaren Zeugen verfasst, sondern auch derselbe als ein Lieblingsjünger Jesu in den Geist des Meisters am meisten eingedrungen ist, so ist nichts natürlicher als die Annahme, dass auch die Reden Jesu ächt geschichtlichen Inhalts sind, ja, man sagt hiemit eigentlich nur *idem per idem,* und die Frage kann nur noch den formellen Unterschied betreffen, ob der Inhalt der Reden Jesu mehr oder minder wörtlich wiedergegeben ist. Wer wird aber so argumentiren, dass er zur Voraussetzung macht, was nur Resultat der Untersuchung sein kann? Ist diess nicht offenbar der Fall, wenn die kurzen Reden Jesu, ein Ausspruch, wie 2, 19., bei welchem doch Alles erst darauf ankommt, ob er von Jesu wirklich so gethan worden ist, wie der Evangelist angiebt, geradezu die Bürgschaft für die Aechtheit der längern sein sollen? Die Reden des johanneïschen Evangeliums sind ein zu wichtiges Moment für die Frage über den Ursprung desselben, als dass sie davon getrennt und der Ursprung des Evangeliums schon zur Voraussetzung für die Re-

den gemacht werden könnte. Die Frage kann daher nur so gestellt werden: wie die eigene Erscheinung, welche wir in diesen Reden vor uns haben, dass sie in demselben Verhältniss von dem Charakter der Reden Jesu bei den Synoptikern sich unterscheiden, in welchem sich in ihnen die Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums ausdrückt, zu der Voraussetzung seiner historischen Glaubwürdigkeit sich verhält? Weiss man zur Beantwortung dieser Frage nichts anderes zu sagen, als nur diess: die Reden seien authentisch, nur nicht wörtlich, so ist hiemit nicht das Geringste gesagt, da dasselbe auch von den synoptischen Reden zu sagen ist, deren wörtliche Authentie Niemand wird behaupten können. Die Differenz, die erklärt werden soll, wird hiemit nur um so offener dargelegt: soll dagegen die Frage, um welche es sich handelt, um so mehr durch den unmittelbaren Zeugen und den Lieblingsjünger gelöst werden, so ist klar, dass hiemit nur das alte Lied von dem unbedingten Vorzug des johanneïschen Evangeliums vor den synoptischen wieder angestimmt wird. Ist der Evangelist, als der Lieblingsjünger Jesu, tiefer als irgend ein Anderer in den Geist Jesu eingedrungen, so haben wir auch in seinen Reden den ächten Typus der Reden Jesu, und es kann nur der geistigen Beschränktheit und Unfähigkeit der Synoptiker zugeschrieben werden, dass sie sich nur an diese niedrige, populäre Seite der Lehrweise Jesu halten, oder sie wohl gar erst in diese Sphäre herabgezogen haben. Man hat dann nicht einmal nöthig, von der wörtlichen Authentie der johanneïschen Reden viel aufzugeben, denn warum sollten sie, wenn sie das Gepräge der Authentie in so hohem Grade an sich tragen, nicht auch wörtlich authentisch sein, da der Grund, warum sie es nicht sein könnten, nur den Synoptikern zur Last fallen würde? Aber wie steht es denn nun mit dem schon gemachten Zugeständniss, dass die Subjektivität des Apostels auf die Darstellung der Reden Jesu im Allgemeinen einen bedeutenden Einfluss gehabt habe, dass Jesus in dem johanneïschen Evangelium so rede, wie ihn der Lieblingsjünger in seinen spätern Jahren verstand, wie er ihn sich vorzustellen, ihn gleichsam zu sich reden zu lassen gewohnt war, dass er besonders überall in den längeren

und schwierigeren Reden seine Hand dazwischen habe u. s. w. [1])? Ist einmal so viel Subjektives in diesen Reden, wer bürgt uns dafür, dass nicht am Ende Alles subjektiv ist? Die Möglichkeit wenigstens kann man sich nicht verbergen, denn welches Kriterium hätten wir, das Objektive vom Subjektiven zu unterscheiden? Der Evangelist lässt ja Jesum nur reden, wie er sich ihn vorstellte, Alles ist also durch seine Subjektivität hindurchgegangen und von ihr irgendwie afficirt, und wenn man nun etwa auch sagen wollte, bei einem Apostel, einem unmittelbaren Zeugen, und vollends bei dem Lieblingsjünger könne doch seine Subjektivität nicht so sehr das Ueberwiegende und Substanzielle geworden sein, dass wir nicht ungeachtet derselben diese Reden als ächte Reden Jesu ansehen dürften, so wäre die Sache nur umzukehren, und aus der Unmöglichkeit, dass ein Apostel sich so sehr dem Zuge seiner Subjektivität überlassen habe, nur der Schluss zu ziehen, dass ein Apostel nicht der Verfasser des Evangeliums sein könne. In jedem Falle haben wir, wenn einmal so viel zugegeben ist, keine Grenzlinie mehr, durch welche diese letzte Consequenz abgeschnitten werden könnte. Sie liegt von selbst in den Prämissen, und man darf nur sehen, mit welchen schlechten, in der That kaum der Anführung werthen Argumenten Kritiker, wie Lücke und Neander, ihr vorzubeugen suchen, um sich zu überzeugen, wie die Sache steht. »Wären die Reden Jesu,« sagt Lücke, »von Johannes frei componirt, d. h. im Geiste Jesu den äussern Verhältnissen gemäss erdichtet, so wäre unerklärlich, dass, obgleich Johannes nicht aus den drei ersten Evangelien schöpfte, doch mehrere Aussprüche Jesu sich fast wörtlich in den drei ersten Evangelien wiederfinden.« Welcher vernünftige Grund spricht denn dagegen, dass der Verfasser des Evangeliums, auch wenn er die Reden frei componirte, einzelne Aussprüche Jesu, sei es aus der synoptischen Tradition, oder aus unsern synoptischen Evangelien, welche ihm gar nicht so unbekannt waren, wie Lücke meint, aufnahm? »Sodann aber, wenn Johannes einmal Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, warum

1) A. a. O. S. 242 f.

mischt er nicht häufiger längere Reden ein, und benutzt z. B. die treffliche Gelegenheit Joh. 7, 38. nicht dazu?« Man sollte denken, es seien in jedem Falle der längeren Reden bei Johannes, über deren Monotonie so oft geklagt wird, genug. Oder soll es denn zum Wesen einer solchen Composition gehören, dass die Reden, die ihr Produkt sind, ohne Ziel und Maass in's Endlose fortgehen? Woher weiss denn Lücke, dass Joh. 7, 38. eine so treffliche Gelegenheit zur Einschiebung einer längeren Rede war? Bei näherer Betrachtung zeigt ja der Zusammenhang, der ganze Fortschritt der Handlung in dieser Stelle, dass es dem Evangelisten nicht um eine lange Rede, sondern nur um einen recht emphatischen und prägnanten Ausspruch Jesu zu thun sein konnte. Welche Vorstellung muss man sich von einer künstlerischen Composition machen, wenn man behaupten will, »die nicht zu berechnende Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Reden und Unterredungen in dem Evangelium sei schwer zu erklären, wenn sie keine historische Wahrheit habe«? Dass sich ferner mit einer freien Fiction auch die fast ängstliche Treue des Johannes nicht reimen soll, auch früher nicht verstandene Aussprüche Christi mitzutheilen und dabei ausdrücklich zu bemerken, dass er sie erst später recht verstanden habe, ist nur eine Behauptung, bei welcher die eben in Frage stehende Treue des Evangelisten in der Mittheilung solcher Aussprüche schon als erwiesene Thatsache vorausgesetzt wird. Gleicher Art ist, was Neander zur Erledigung dieser Frage, welche gewiss in einem »Leben Jesu« eine genauere Erwägung verdient hätte, beiläufig bemerkt [1]: »Wenn auch der Evangelist in einer Stelle, wie Joh. 3, 16—21. von Jesu selbst nicht gesprochene Worte hinzugesetzt hätte, so finden wir doch darin auf jeden Fall keinen Mangel der Ehrfurcht vor dem Herrn, sondern ein Zeichen seines von Liebe zu ihm überströmenden Gefühls, seiner vertrauten Gemeinschaft mit demselben nnd seines eigenthümlichen, die Grenze zwischen dem Objectiven und Subjectiven so scharf zu bezeichnen nicht geeigneten Geistes. Wir würden dadurch verlieren,

1) A. a. O. S. 401.

wenn nicht diese Subjektivität das treue Organ des Geistes Christi wäre, und sich nicht so ganz aus der Anschauung des Lebens Christi herausgebildet hätte.« So kann man nur urtheilen, wenn man sich subjektiv von der Voraussetzung gar nicht losmachen kann, dass die in Frage stehenden johanneïschen Reden die ächten Reden Jesu sein müssen, aber ebendesswegen ist ein solches Urtheil auch nur ein rein subjektives, kein kritisches. Von einem wirklichen Verlust könnte doch nur dann die Rede sein, wenn schon vorausgesetzt werden müsste, dass der Evangelist die Reden Jesu mit aller historischen Treue mitgetheilt hat. Aber gerade diess ist ja die kritische Frage, würde nun auch ihr Resultat nur ein verneinendes sein können, so wäre doch hierin in keinem Falle ein Verlust, sondern nur ein Gewinn zu sehen, weil, wie Lücke sehr richtig sagt, wo die Wahrheit gewinnt, die Sache des Evangeliums nie verlieren kann. Und wie kann man denn die Subjektivität des Evangelisten geradezu das treue Organ des Geistes Christi nennen, wenn man zugleich das Eigenthümliche seines Geistes darin erkennen muss, dass er nicht geeignet war, die Grenze zwischen dem Objektiven und Subjektiven so scharf zu bezeichnen? Wo Objektives und Subjektives so unbestimmt in einander zerfliessen, kann zuletzt alles ebenso gut subjektiv als objektiv sein.

Man behauptet daher in der That nichts Anderes, als was auch die Vertheidiger der Authentie des johanneïschen Evangeliums nach dem allgemeinen Eindruck, welchen diese Reden auf sie machen, behaupten und nur in seiner Consequenz nicht zugeben wollen, wenn man den johanneïschen Reden Jesu keinen historischen Charakter zuerkennen kann. Der Hauptgrund, auf welchem dieses Urtheil auf dem Standpunkt unserer Untersuchung beruht, ist, dass in einer Darstellung der evangelischen Geschichte, welche, wie die johanneïsche, nach allen Ergebnissen der bisherigen Untersuchung überhaupt keinen streng historischen Charakter an sich trägt, sondern eine bestimmte ideelle Tendenz verfolgt, voraus schon keine Wahrscheinlichkeit für die Annahme vorhanden sein kann, der Evangelist mache gerade in den Reden Jesu nur den historischen Referenten, da viel-

mehr gerade hier die aus seinem Evangelium hervorblickende freie ideelle Composition den freiesten Spielraum haben musste, aber auch abgesehen von dieser allgemeinen Ansicht, welche ja selbst erst durch die Frage über die Reden Jesu noch weiter festgestellt werden soll, kommen hauptsächlich folgende Momente in Betracht:

1. Reden können nicht historisch sein, welche mit Thatsachen zusammenhängen, welche selbst nicht für historisch gehalten werden können. Fast alle längeren Reden Jesu sind nach der Darstellung unsers Evangeliums in Jerusalem gehalten, wie können sie aber wirklich daselbst gehalten worden sein, wenn die Voraussetzung, auf welcher sie beruhen, sich als eine völlig unhistorische zeigt, dass der Schauplatz der Thätigkeit Jesu schon in so früher Zeit in Judäa und Jerusalem war, wenn die ganze Differenz, welche hierin zwischen unserm Evangelisten und den Synoptikern stattfindet, gar nicht als eine historische angesehen werden kann? Es fehlt somit diesen Reden an allem historischen Boden, und wenn man etwa auch annehmen wollte, sie seien nur an einem andern Orte und zu einer andern Zeit, doch in jedem Falle wirklich von Jesu so gehalten worden, so ist diese Annahme von selbst dadurch ausgeschlossen, dass diese Reden, wenn sie nicht unter diesen bestimmten Verhältnissen, unter welchen sie gehalten sein sollen, vor diesem bestimmten Publikum, auch wirklich gehalten worden sind, alle ihre Haltung und Bedeutung verlieren müssten, und wir gar nicht mehr wissen könnten, wie wir sie zu nehmen haben. Es steht und fällt demnach die Aechtheit und der historische Charakter dieser Reden schon mit der Entscheidung der Hauptfrage über die Differenz unsers Evangelisten und der Synoptiker in Hinsicht des Hauptschauplatzes der Thätigkeit Jesu, je nachdem dieselbe auf die eine oder die andere Seite fällt, auf welche Seite sie aber allein fallen kann, auf welcher daher auch allein die historische Wahrheit liegen kann, bedarf keines weitern Beweises.

2. Reden können nicht historisch sein, welchen, wenn sie wirklich so gehalten worden wären, alle Zweckmässigkeit des Vortrags und alle Natürlichkeit der Verhältnisse gefehlt haben

würde. Das absolut Erste, worauf bei jedem Vortrag gesehen werden muss, ist unstreitig die Möglichkeit des Verständnisses. Welche Vorstellung müssten wir uns über die Lehrweisheit Jesu machen, wenn Jesus keine andern Lehrvorträge gehalten hätte, als nur solche, wie ihn unser Evangelist vor den verschiedenen Zuhörern, vor welchen diese Reden gehalten worden sein sollen, im Ganzen immer wieder auf dieselbe mehr oder minder unverständliche Weise halten lässt? Es ist diess ein Moment, das als Kriterium des Charakters dieser Reden nicht stark genug hervorgehoben werden kann. Hätte Jesus wirklich so gesprochen und gelehrt, wir könnten in der That nichts natürlicher und begreiflicher finden, als dass seine Lehrthätigkeit keinen bessern Erfolg gehabt hat, nur würde die Schuld hievon nicht auf die Unempfänglichkeit des Volks, sondern nur auf die Unzweckmässigkeit der Lehrweise Jesu fallen. Denn wie konnten Aussprüche und Reden verstanden werden, welche auf damals noch künftige Begebenheiten, den Tod und die Auferstehung Jesu, dunkel und geheimnissvoll anspielten, und sich in einem Kreise von Vorstellungen und Ausdrücken bewegten, für welche der Schlüssel der Verständlichkeit nur auf dem Standpunkt einer spätern Zeit gegeben war? Man nehme gleich den ersten Ausspruch dieser Art 2, 19. Was ist es denn, was die Ausleger zu einer so unnatürlichen Erklärung bestimmt, dass sie im Widerspruch sowohl mit dem klaren Sinn der Worte, als auch der von dem Evangelisten selbst ausdrücklich gemachten Bemerkung die Stelle etwas ganz Anderes sagen lassen wollen? Nichts anderes, als das offene Geständniss, dass Jesus, wenn er wirklich so gesprochen hätte, den Juden eine durchaus zweckwidrige und unverständliche Antwort gegeben haben würde. Und doch spricht er unmittelbar darauf vor Nicodemus auf eine ebenso geheimnissvolle und unter den damaligen Verhältnissen unverständliche Weise von seiner Erhöhung am Kreuz, was hier um so auffallender ist, da die von Nicodemus schon gegebene Probe seiner Unfähigkeit für solche Dinge ihn um so mehr hätte abhalten sollen, so schwachen Kräften noch weit Schwereres zuzumuthen. Dasselbe, nur in noch höherem Grade, ist der Fall bei der Cap. 6 enthaltenen

Rede, in welcher Jesus den eingebildeten, grobsinnlichen galiläischen Volkshaufen nach einer Reihe der krassesten Missverständnisse, wie recht absichtlich seiner Stumpfheit zum Trotz, an die äusserste Grenze der Unmöglichkeit, verstanden zu werden, hinführt, indem er von der Art und Weise der Aneignung seiner Person, oder vom Glauben an ihn und seine Lehre in bildlichen Ausdrücken spricht, für welche zu einer Zeit, in welcher sein Tod noch in weiter Ferne lag, der Commentar nur in der nachmaligen christlichen Lehre vom Abendmahl liegen konnte [1]). Sage man, was man will, wollen wir nicht selbst die gewöhnlichsten Voraussetzungen von der Lehrmethode

---

1) Lücke wirft zu 6, 53. die Frage auf: Warum Jesus hier nicht klar und bildlos von seinem Tode spreche? und erklärt es für eine der sogenannten Paradoxien Jesu bei Johannes, dass Jesus auf die Frage der Juden, wie er ihnen sein Fleisch könne zu essen geben wollen, statt die Möglichkeit zu erklären, in seiner Antwort von der Nothwendigkeit spreche, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken für alle, welche das Leben in sich haben wollen. Lücke meint dann aber, was man denn verlange, dass Jesus hätte sagen sollen? »Sollte er ausführlicher von der historischen Unvermeidlichkeit seines Todes sprechen? Die galiläischen Leute hätten ihn doch nicht verstanden, da sie an keine Verfolgung dachten. Dagegen kann es zweckmässig erscheinen, dass Jesus, nachdem er einmal auf die im äussern historischen Zusammenhange seines Lebens, den Augen Anderer noch verhüllte, ihm aber klare und nothwendige Spitze seines Wirkens auf Erden gekommen war, einfach das praktische Moment davon hervorhebt, und den Juden wiederholt erklärt, dass sie, wenn sie des ewigen Lebens theilhaftig werden wollten, seinen Tod, wie sein Leben, im Glauben recht geniessen und in die innigste Gemeinschaft mit ihm treten müssten.« Aber konnten denn diess die galiläischen Leute besser verstehen? Wird denn nicht auch dabei der Tod Jesu vorausgesetzt? Haben die galiläischen Leute es wirklich besser verstanden? Der Augenschein zeigt es, wie gut sie ihn verstanden haben. Und eine Rede, welche so wenig verstanden wurde, und wie man selbst zugibt, so wenig verstanden werden konnte, will man noch zweckmässig und einfach praktisch nennen! Aber freilich, wenn man sich nicht anders zu helfen weiss, muss zuletzt doch wieder das Unverständliche zweckmässig, und das Dunkle einfach praktisch sein! Sonst

Jesu fallen lassen, es ist schlechthin unmöglich, dass Jesus eine solche Rede vor solchen Zuhörern gehalten hat. Tragen nun auch nicht alle Reden Jesu in unserm Evangelium in gleichem Grade den Charakter absoluter Unverständlichkeit an sich, so ist doch in ihnen beinahe durchaus das gleiche Streben sichtbar, statt zu den Bedürfnissen und Fähigkeiten der Zuhörer herabzusteigen und in sie einzugehen, vielmehr über sie hinauszugehen, statt mit nahe Liegendem ihnen entgegenzukommen, sie in eine weite Ferne hinauszuweisen, und mit etwas zu überbieten und zu überraschen, woran sie nicht dachten, gerade mit demjenigen, was sie sich am allerwenigsten vorstellten, und ebendesswegen auch nicht fassen und verstehen können. Nur Eins ist unter diesen Umständen ganz der Sache gemäss, worin man sogar eine Andeutung des Bewusstseins, das der Evangelist selbst von dem Inadäquaten dieser Reden hatte, sehen könnte, nämlich das Missverständniss, das die Reden Jesu immer wieder zur Folge haben. Bei der ganzen Beschaffenheit derselben ist nichts natürlicher, als dass sie missverstanden wurden. Nur geht selbst dieses Missverstehen über die Grenzen des Natürlichen und Wahrscheinlichen hinaus. Es gibt auch unglaubliche Missverständnisse, wie namentlich das des Nikodemus ist, welcher als Lehrer in Israel so wenig eine Vorstellung von der geistigen Wiedergeburt gehabt haben soll, dass er sich unter Wiedergeburt nur das leibliche Wiedergeborenwerden denken konnte! Auch die Missverständnisse 4, 11. 6, 52. 8, 19. 33. 52. kommen dem 3, 4 mehr oder minder gleich. In jedem Falle ist es, wenn auch das Missverständniss nicht immer gleich gross und unbegreiflich ist, etwas Stehendes in unserm Evangelium, dass die geistig gemeinten Reden Jesu fleischlich missverstanden werden, und der Faden, an welchem die Unterredung fortläuft, besteht daher so oft nur darin, dass das schon Gesagte, nur etwa mit einer verstärkenden und steigernden Wen-

müsste man ja zugeben, wie man nicht läugnen kann (vgl. S. 426), dass das Unzweckmässige und Unpraktische des Inhalts ein evidenter Beweis des unjohanneischen Ursprungs des Evangeliums sey.

dung, wiederholt wird, so dass das Missverständniss selbst der Hebel ist, durch welchen die Rede, statt sich dialektisch aus sich selbst zu entwickeln, mechanisch fortbewegt wird. Ein solches fortgehendes Missverständniss hat nun zwar allerdings in dem Inhalt und Charakter der Reden Jesu seinen guten Grund; man kann sich nicht wundern, dass Reden dieser Art über die Fassungskraft der meisten Zuhörer hinausgingen, dass sie statt zu belehren, und die herrschenden Vorstellungen zu berichtigen, nur die Gedanken verwirrten, statt Glauben und Vertrauen zu erwecken und so der Lehre Jesu Eingang bei dem Volke zu verschaffen, nur Widerspruch hervorriefen; wenn aber ein solches Missverständniss auch da stattfindet, wo man es auch bei einem geringen Grade geistiger Fähigkeit und Empfänglichkeit wenigstens nicht in solcher Weise erwartet, wenn überhaupt der ganze Lehrverkehr Jesu mit Zuhörern der verschiedensten Classen immer nur entweder auf ein völliges Nichtverstehen oder ein um nichts besseres Missverstehen hinausläuft, erhält nicht dadurch dieses ganze Verhältniss etwas so Unnatürliches, dass man kaum glauben kann, es habe in der Wirklichkeit so stattgefunden? Sollte denn wirklich Jesus sich immer nur an solche Menschen gewendet haben, welche so wenig Sinn und Verstand zur richtigen Auffassung seiner Lehrvorträge hatten, bei welchen er selbst kein anderes als nur ein so höchst unbefriedigendes Resultat seiner Lehrthätigkeit voraussehen konnte, sollte es ihm auch nach so vielen schon gemachten Erfahrungen nicht möglich gewesen sein, sich zu einer verständlichern, populärern, ansprechendern Lehrweise zu bequemen? Ja man muss beinahe glauben, das ganze Verhältniss, in welchem Jesus seinen Zuhörern gegenübersteht, sei von Anfang nur darauf angelegt, sich mit ihnen als mit Gegnern auseinanderzusetzen; statt der entgegenkommenden, an sich ziehenden, zu sich erhebenden Liebe waltet hier ein ganz anderer Geist, ein strenger und scharfer Geist, welcher in allen längern Reden eine richtende, scheidende und strafende Krisis sich vollziehen lässt, und der schon bei dem ersten Zusammentreffen hervortretende Gegensatz kann zuletzt nur die Folge haben, dass beide Theile sich völlig abstossend zu einander verhalten.

Bei den Reden in der Form eines Gesprächs muss besonders auch diess noch auffallen, dass so ungeschickt sich auch die Personen benehmen, mit welchen Jesus sich unterredet, und so wenig sie in den Sinn seiner Reden einzugehen wissen, sie doch auch wieder dazwischen hinein gerade das zur Sprache bringen, was aufs beste zu dem Zwecke passt, die Rede zu dem von Anfang an beabsichtigten Ziele hinzuführen. Wie kommt z. B. die samaritanische Frau dazu, Jesu die national-religiöse Streitfrage vorzulegen, von welcher 4, 20. die Rede ist? Die Erklärer bemerken, sie habe, da Jesus zuvor ihren anstössigen Lebenswandel berührt hatte, mit gewöhnlicher Weiberlist einer unangenehmen Erörterung entgehen wollen. Aber warum ist es gerade diese religiöse Frage, die sie zur Sprache bringt, da sie doch bei aller Willigkeit, das Gegebene hinzunehmen, nicht besonders dazu disponirt erscheint, aus eigenem Trieb und Interesse in solche Materien einzugehen? Man bemerke dagegen nur, wie an dem einmal von der Frau zur Sprache gebrachten Gegenstand das Folgende hängt [1]).

---

1) Lücke meint freilich, ohne die Frage der Frau V. 20 würde Jesus wohl kaum davon gesprochen haben. Aber ist diess der Charakter der johanneïschen Reden, dieses Zufällige, Abspringende, Zusammenhangslose? Gerade das Gegentheil. Und wie kann man gerade hier sagen, wie Lücke sagt, Jesus richte sich nach der Fassungskraft seiner Zuhörer, während man zugleich gestehen muss, was er der Frau sagte, habe so weit nicht nur ihren, sondern auch der Zeitgenossen Verstand überhaupt überstiegen? — Als Beweis davon, wie viel Absichtliches hier selbst in Einzelnheiten liegt, darf wohl mit Recht auch die Stelle 4, 16—18 angesehen werden, wenn man auch die bekannte symbolische Erklärung, welche nach Strauss's Vorgang Hengstenberg von ihr gegeben hat, in dieser speciellen Form nur auf sich beruhen lassen kann. Können die Worte: *καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ*, auf welche es ebenso sehr ankommt, als auf die vorangehenden, nur von einem ausserehlichen Verhältniss verstanden werden, so muss auffallen, dass Jesus der Frau über das Sündhafte dieses Verhältnisses nichts sagt. Darüber konnte nur der Evangelist hinwegsehen, wenn dieses Verhältniss der Frau zu ihren Männern für ihn nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Bilde vorhanden war. Repräsentirt die Frau, wie schon ge-

Auf die die Samaritaner und Juden trennende religiöse Differenz muss die Rede kommen, um dem Cultus der Gegenwart die künftige Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit entgegenzusetzen, und nun ist es wieder die Frau, welche, so wenig auch ein so reiner Messiasbegriff in ihren Ideenkreis zu passen scheint, doch sogleich dabei an den Messias denkt, und durch die Erwähnung desselben die ganze Unterredung auf dem Punkt ankommen lässt, auf welchen es abgesehen ist, um in dem ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι, ihr das Ueberraschendste, das es für sie geben konnte, entgegenzuhalten. Ein ganz gleicher Fall ist 6, 31., wo mit derselben Wendnng, wie hier (οἱ πατέρες ἡμῶν u. s. w.) dem Volke, mit welchem sich Jesus unterredet, ein zur Entwicklnng der folgenden Rede nothwendiges Moment in den Mnnd gelegt wird. Es ist schon früher gezeigt worden, wie auch in dieser Rede alles auf einen bestimmten Punkt hinzielt, wie eng die verschiedenen Momente in einander eingreifen, und welche wesentliche Stelle der Begriff des Himmelsbrodes in der Reihe derselben einnimmt. Wie hätte die Rede ohne diesen Ausgangspunkt ihren bestimmten Gang nehmen können? Und doch sind es die rohen sinnlichen Galiläer, welche durch die Erwähnung des Manna alles Folgende einleiten. Indem sie hier den feierlichen Ausdruck ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ wählen, wollen sie den Gegensatz gegen das irdische Brod vom Tage zuvor recht hervorheben, bemerkt Lücke.

zeigt worden ist, das Heidenthum, so kann in den beiden Sätzen V. 18 nur die πορνεία ausgedrückt sein, welche man vom jüdischen und christlichen Standpunkt aus in dem Heidenthum als der polytheistischen Religion sah. Das Heidenthum ist eine eigentliche πορνεία, weil seine Götter nicht die wahre Gottheit sind, aber auch die Ehe der Frau mit ihren fünf Männern bedeutet dasselbe, weil nach der ältesten christlichen Ansicht von der Ehe die Polygamie, der heidnische Gegensatz zur jüdischen Monogamie, nur eine andere Form der πορνεία ist. Diese Auffassung der Stelle contrastirt freilich sehr mit der Ansicht, welche die Antwort der Frau V. 17 zu dem Zufälligen, auch Christo Unerwarteten rechnet, und nur darüber keinen Aufschluss geben kann, »wie die Frau, noch rüstig, wie es scheint, zu so viel Männern kam.« Lücke a. a. O. S. 590.

Aber ein Volkshaufe, wie jener galiläische war, welcher nur um zu essen und satt zu werden, Jesu nachfolgte, und ohne Zweifel die typische Parallele, welche die rabbinische Dogmatik zwischen Moses und dem Messias zu ziehen pflegte, nicht immer gegenwärtig hatte, wäre wohl auch mit einem neuen irdischen Speisungswunder vollkommen zufrieden gewesen. Es weist auch diess auf eine Absichtlichkeit und Planmässigkeit hin, wie sie nur im Geiste des Evangelisten vorausgesetzt werden kann.

Führen uns aber, so betrachtet, diese Reden immer wieder auf die der ganzen Composition des Evangeliums zu Grunde liegende Idee zurück, wie konnte, kann man hier einwenden, der Evangelist den grossen Widerspruch übersehen, in welchen er sich in seiner Darstellung der evangelischen Geschichte mit sich selbst verwickelte, wenn er auf der einen Seite die Absicht hatte, den Unglauben der Juden in seiner ganzen Grösse, somit auch in der ganzen Grösse seiner Verschuldung darzustellen, und doch auf der andern Seite die grösste Entschuldigung dieses Unglaubens eben in der Unverständlichkeit der Lehrvorträge Jesu und überhaupt in ihrer für die Fassungskraft und die Bedürfnisse der Zuhörer so wenig geeigneten Beschaffenheit lag? Gewiss kann diess mit allem Rechte gesagt werden, und es scheint daher auch nichts natürlicher zu sein, als die Folgerung, dass die Darstellung des Evangelisten nicht die freie Composition ist, wofür sie nach dem Bisherigen gehalten werden muss, dass er nicht von einem freigewählten Standpunkt aus, auf welchem ihm doch ein solcher Widerspruch weder entgehen noch gleichgültig sein konnte, auf eine solche Darstellung kam, sondern dass er vielmehr nur darum die Sache so darstellte, weil er allem demjenigen zufolge, was als Gegebenes, als die objektive geschichtliche Wirklichkeit vor ihm lag, sie nicht anders darstellen konnte. Allein, wenn sich einmal hier ein Widerspruch aufdeckt, so bleibt der Widerspruch derselbe, ob wir ihn der Darstellungsweise des Evangelisten oder der Handlungsweise Jesu zuschreiben, der Handlungsweise Jesu selbst aber kann er deswegen nicht schlechthin zugeschrieben werden, weil ja die Lehrweise und Lehrthätigkeit Jesu bei den Synoptikern eine ganz andere ist.

Es kann daher in jedem Fall jener Widerspruch die Handlungsweise Jesu nur in der Form treffen, in welcher sie uns in der Darstellnng des Evangelisten erscheint, aber ebendesswegen drängt sich auch immer wieder die Frage auf, warum nur er sie so darstellt, ob jener Widersprnch nicht bloss darin seinen Grund hat, dass er sich überbanpt nicht an die Wirklichkeit hält, sondern einem freigewählten Plane folgt, in dessen Ausführung er über den abstracten Gegensätzen, in welchen seine Darstellung sich bewegt, das historisch Wahrscheinliche mehr oder minder aus dem Auge verlieren konnte. Schon diess müsste genügen, bei näherer Betrachtung werden wir aber hier nur auf einen weitern wichtigen Punkt aufmerksam gemacht. Nicht übersehen hat der Evangelist jenen Widerspruch, sondern er hat ihn nur darum unbeachtet gelassen, weil er auf dem Standpunkt seiner Darstellung für ihn gar nicht existirte. Ein sehr charakteristischer Unterschied zwischen der synoptischen nnd johanneïschen Darstellung der evangelischen Geschichte besteht ja darin, dass Jesus bei unserm Evangelisten gar nicht als Lehrer auftritt, um, wie bei den Synoptikern vor allem das Volk zu belehren, seine religiösen Vorstellungen und sittlichen Begriffe, wie doch gewiss die nächste und unmittelbarste Bestimmung eines Messias, wie Jesus sein wollte, sein musste, zu berichtigen, zu läutern und zu vervollkommnen, ihm die wichtigsten Wahrheiten über den wahren Inhalt des mosaischen Gesetzes, das Bleibende und Vergängliche desselben und die wahre Beschaffenheit des messianischen Reichs, die Grundsätze, auf welchen es beruht, die wesentlichen Bedingungen der Theilnahme an ihm, und alles, was sich darauf bezieht, sei es in Lehrvorträgen nach dem Typus der Bergpredigt, oder in gnomischen Aussprüchen nnd Parabeln, wie solche in den synoptischen Evangelien ein so unendlich reicher Schatz der evangelischen Geschichte sind, vorzutragen und so klar und anschaulich als möglich zu machen, und ihm auf diese Weise seine sittlich religiösen Bedürfnisse zum klaren Bewusstsein zu bringen. Ein Lehrer dieser Art, ein Volkslehrer im wahren Sinne ist Jesus bei unserm Evangelisten nicht, sondern er tritt nur dazu auf, um seine messianische Grösse und Herr-

lichkeit in seinen σημεῖα und ἔργα zu offenbaren und in ihnen das eigenthümliche Verhältniss darzustellen, in welchem er als der vom Vater Gesandte, als der Sohn Gottes, zu Gott dem Vater steht. Darum haben in unserm Evangelium alle Reden Jesu eine in solchen σημεῖα und ἔργα schon geschehene Offenbarung zu ihrer Voraussetzung, sie sind nur die dialektische Explication derselben, und sofern nun die σημεῖα und ἔργα entweder gar nicht oder nicht auf die rechte Weise Gegenstand des Glaubens geworden sind, ist in den auf sie sich beziehenden Reden das immer wiederkehrende Thema der Process mit dem Unglauben darüber, dass die nicht Glaubenden, ungeachtet sie so grosse Ursache zum Glauben haben, so viele und so mächtige Beweggründe, an den zu glauben, dessen Person eine so hohe Bedeutung hat, und alle Kriterien der messianischen Göttlichkeit in sich vereinigt, doch nicht glauben. Jener Widerspruch verliert demnach dadurch sein Gewicht, dass die johanneïschen Reden das, was den Glauben an Jesum hätte erwecken sollen, immer schon voraussetzen, und nicht sowohl was erst geschehen soll, als vielmehr, was bereits hätte geschehen sollen, im Auge haben. Ebendesswegen sind sie auch nicht unter den Gesichtspunkt von Lehrvorträgen zu stellen, an welche einzig nur der Maasstab der Zweckmässigkeit der Lehrmethode anzulegen ist. Es hängt diess mit einem weitern Punkt zusammen, welcher hier in Erwägung zu ziehen ist.

3) Reden können nicht historisch sein, welche ihrem wesentlichen Inhalt nach nur eine Explication der johanneïschen Logos-Idee sind. Ein besonderes Kriterium der Aechtheit der johanneïschen Reden findet man gewöhnlich darin, dass sich der Verfasser des Evangeliums so gewissenhaft enthalte, Jesu die Logos-Idee seines Prologs zu leihen, zum deutlichen Beweis, dass ihm keineswegs so wenig darauf ankam, eigene Gedanken seinem Jesus in den Mund zu legen. Auch Strauss giebt die Sache zu, nur will er sie nicht als sichern Beweis gelten lassen, da der Evangelist von der Logos-Idee mit grösserer Bestimmtheit als von minder formell ausgeprägten Vorstellungen sich habe bewusst sein müssen, sie anderswoher als von Jesu zu haben, wesswegen er bei ihr sorgfältiger als bei andern

vermieden habe, sie ausdrücklich Jesu zu unterlegen [1]). Das Wort Logos kommt freilich sonst nirgends als im Prolog vor, aber hängt denn die Sache nur an dem Worte? Wie lässt sich verkennen, dass das ganze Evangelium nur die Ausführung und Entwicklung des Inhalts der Logos-Idee ist? Woraus anders, als aus der Bedeutung, welche diese Idee für die ganze Darstellung des Evangelisten hat, ist es zu erklären, dass sich sein Evangelium von dem praktischen Inhalt der synoptischen Evangelien durch seinen spekulativen, und durch die Beziehung, welche in ihm alles auf die Person Jesu und das Göttliche in ihm hat, so charakteristisch unterscheidet? Und zwar sind es eben die Reden, in welchen dieser Unterschied am unmittelbarsten sich ausspricht. Alle diese Reden sind ja in den verschiedensten Wendungen, bald in bestimmten Erklärungen und ausführlichen dialektischen Entwicklungen, bald in bildlich verhüllten Aussprüchen, nichts anders als eine stete Hinweisung auf seine Person, als das absolute Objekt des Glaubens. Dass vom Glauben an ihn als den vom Vater Gesandten und Gesalbten, den Sohn Gottes, allein alles Heil abhänge, durch den Glauben an ihn allein alles vermittelt werde, was sich auf das Verhältniss des Menschen zu Gott bezieht, dass der Unglaube darum eine so grosse Verschuldung sei, weil er an ihn als den, der er in Wahrheit ist, nicht glaube, dass in diesem Glauben und Unglauben alles in zwei grosse Gegensätze sich theilt und trennt, diess ist der immer widerkehrende Hauptinhalt dieser Reden, wogegen alles, was in den synoptischen Evangelien der Hauptgegenstand der Lehrvorträge und Parabeln ist, selbst die so wichtige Lehre von der βασιλεία θεῶ, völlig zurücktreten muss. Wie sehr dem Verfasser des Evangeliums auch in seiner evangelischen Geschichte selbst, und zwar ganz besonders in den Reden Jesu, die Logos-Idee des Prologs als leitende Idee vorschwebte, ist am deutlichsten daraus zu sehen, dass in den bedeutendsten dieser Reden die das Wesen des Logos constituirenden Begriffe das der Ausführung zu Grunde liegende Thema sind. So sehen wir in der Rede Kap. 5 den Begriff

1) L. J. I. S. 738. 3. A.

des Lebens und in den Reden Kap. 8. 9. 10 den Begriff des Lichts mit den verwandten Begriffen der Wahrheit und Freiheit ausgeführt. Wie der Begriff des Logos in die beiden Begriffe des Lebens und Lichts als seine wesentlichen Elemente sich spaltet, so sind die Reden, welchen einer dieser beiden Begriffe als Thema zu Grunde liegt, nichts anders als eine Analyse der in dem Begriff enthaltenen Momente. Am deutlichsten lässt sich diess an der Rede Kap. 5 nachweisen. Wie der Logos nach dem Prolog an sich Leben, das absolute Leben ist, so kommt ihm in seiner messianischen Thätigkeit die Macht des ἐγείρειν und ζωοποιεῖν zu; der Logos ist das lebendig machende Princip, dessen Macht sich in dem ἐγείρειν dadurch bethätigt, dass es durch die Negation des Todes die Affirmation des Lebens ist. Dieser Begriff des ζωοποιεῖν, oder des Logos, als der absoluten ζωή, wird in der Rede 5, 20—29 durch folgende drei Momente hindurchgeführt: Das erste Moment ist die durch den Glauben vermittelte ζωὴ αἰώνιος, die Wirkung des ζωοποιεῖν ist das geistige Leben. Wer den Glauben hat, hat unmittelbar in dem Glauben den Tod durch das Leben in sich aufgehoben, er hat das Princip des Lebens in sich, zunächst zwar nur das Princip des geistigen Lebens, aber dieses geistige Leben ist auch die Bedingung und die Wurzel des leiblichen der künftigen Auferstehung; dieses leibliche Leben ist an sich schon in dem geistigen enthalten V. 24. In dem zweiten Moment greift das geistige Leben schon in das leibliche hinüber, doch ist das Leibliche noch ganz durch das Geistige vermittelt, die ζωὴ αἰώνιος wird als ἀνάστασις nur denen zu Theil, welche das geistige Leben in sich aufgenommen haben. Es kommt einst die Zeit, in welcher die leiblich Todten den Ruf des Sohnes Gottes hören, und die, die ihn hören, zum Leben, d. h. zum seligen Leben gelangen werden, und diese Zeit kommt nicht erst, sondern sie ist schon jetzt da, denn nicht blos von der Zukunft, auch schon von der Gegenwart kann gesagt werden, dass die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören und leben, d. h. die geistig Todten hören in dem Gotteswort, das der Sohn verkündigt, auch den Ruf zum Leben, und sind, wenn sie ihm folgen, schon jetzt selig,

Die geistige und die leibliche Auferstehung wird hier als eine und dieselbe zusammengenommen, aber ebendesswegen ist V. 25 noch nicht von der allgemeinen Auferstehung der Guten und Bösen die Rede, sondern nur von der seligen Auferstehung, der ἀνάςασις ζωῆς, weil nur diese mit der geistigen Auferstehung, in welcher sie ihren Grund und Ursprung hat, zu dieser Einheit des Begriffs verbunden werden kann. In dem dritten Moment ist das leibliche Leben nicht blos mittelbar als Folge des geistigen, sondern unmittelbar, für sich, Gegenstand des ζωοποιεῖν, daher erstreckt sich das ζωοποιεῖν auch auf die Bösen. Die Auferstehung ist eine allgemeine, Gute und Böse hören in ihren Gräbern die Stimme des Sohnes, und stehen auf, aber die letztern nur zur ἀνάςασις κρίσεως. So ist der Begriff in der Totalität seiner Momente realisirt, nur kommt dabei auch noch das Verhältniss des κρίνειν zum ζωοποιεῖν in Betracht. Das ζωοποιεῖν schliesst auch das κρίνειν in sich, denn nicht alle ohne Unterschied macht der Sohn lebendig, sondern nur die, welche er will V. 21. Das ζωοποιεῖν kann nicht geschehen, ohne dass ein Unterschied gemacht, die einen von den andern unterschieden und geschieden werden. Das ζωοποιεῖν ist von selbst auch ein κρίνειν, sofern die einen von den andern nach dem Kriterium des Glaubens, durch welchen das ζωοποιεῖν bedingt ist, gesondert und geschieden werden, aber die so Gerichteten und Geschiedenen sind auch die Ausgeschiedenen und als solche die Verurtheilten. Das im ersten und zweiten Moment nur negativ sich äussernde κρίνειν wird im dritten Moment ein positives κρίνειν, das in dem ζωοποιεῖν enthaltene κρίνειν wird nun das Ueberwiegende in ihm, die ἀνάςασις als die Wirkung des ζωοποιεῖν geschieht nur für den Zweck der κρίσις, ist also nur eine ἀνάςασις κρίσεως [1]). In welchem engen logischen Zusammenhang schliesst

1) In dieser Auffassung der Stelle erledigt sich von selbst der Streit der beiden bekannten Auslegungen derselben, der orthodoxen und heterodoxen, wie sie Lücke nennt. Aber auch der Weg, welchen Lücke eingeschlagen hat, zur Auffindung der richtigen, zwischen den beiden rein entgegengesetzten Auslegungsweisen in der Mitte liegenden, davon auszugehen, dass Jesus sich offenbar

sich so ein Moment an das andere an, und wie deutlich giebt sich so auch in der ganzen Construction der Rede und der

an die messianischen Vorstellungen anschliesse, und sich vor allem die Frage zu beantworten: welche zur Zeit Jesu und der Apostel die herrschenden Lehren der Juden von der messianischen Todtenerweckung und dem messianischen Gericht waren? erscheint als ein unrichtiger, auf welchem man nicht zum wahren Sinn der Stelle kommen kann. Jesus wolle, sagt Lücke, die Aufmerksamkeit der Juden von den einzelnen ἔργοις, über deren Beweiskraft und messianische Dignität sich immer streiten lasse, auf das Höchste hinrichten, worin die Wurzel und Summe all' seiner Werke und deren letzte Rechtfertigung liege. Diess sei nach den Messiasideen der Zeit das messianische Werk der Todtenerweckung und des damit wesentlich verknüpften Gerichts gewesen. Habe er zeigen können, dass er zu diesem Werke wirklich den Beruf habe, so sei er auch wegen V. 17 vollkommen gerechtfertigt gewesen. Aber er habe zeigen müssen, dass er dieses Werk bereits in der Welt vollbringe. Es habe ein Werk sein müssen, worüber man nicht weiter streiten konnte, sobald es wirklich im Volke geschah. Diess sei nun eben die Todtenerweckung im geistigen Sinn gewesen. Wie lässt sich aber eine solche Argumentation denken! Dass Jesus der Messias ist, soll er dadurch haben beweisen wollen, dass er, weil der Messias Todtenerwecker und Richter ist, schon jetzt die geistig Todten erwecke! Wo war denn diese geistige Todtenerweckung ein im Volke schon wirklich geschehenes Werk, worüber man nicht weiter streiten konnte, wenn doch damals erst das Werk Jesu begonnen hatte, und bei Johannes überhaupt das Resultat der Thätigkeit Jesu bei den Juden nur der Unglaube ist? Gesetzt aber auch, es habe schon damals nicht an Solchen im Volke gefehlt, welche an ihn glaubten, wie konnte, wenn einmal Jesus von den jüdischen Messiasideen aus argumentiren wollte, den Juden vernünftiger Weise zugemuthet werden, sie sollen die Erweckung zum Glauben als dasselbe Kriterium der Messianität ansehen, wofür sie die dem Messias zugeschriebene physische Todtenerweckung hielten? Um diese bildliche Analogie anzuerkennen, hätten sie in jedem Falle den Glauben, welcher durch diese Beweisführung erst bewirkt werden sollte, schon haben müssen. Aber nun nehme man den weitern Verlauf dieser Argumentation! Weil die Juden, bemerkt Lücke zu V. 28 u. 29, eben in ihrer ungläubigen Widersetzlichkeit von der gegenwärtigen geistigen Todtenerweckung und dem damit verbundenen Gericht des Messias nichts wahr-

ihr ganz analogen, besonders Kap. 6, 32 f., derselbe dialektische Geist zu erkennen, aus welchem mit der Logos-Idee auch die ganze Anlage und Oekonomie unsers Evangeliums hervorgegangen ist! Man wende hier nicht ein, es stehe nichts der

---

nahmen, so musste ihnen die Rede V. 24—27 (d. h. eben über jenes Werk, das so evident gewesen sein soll, dass man nicht weiter streiten konnte!) im höchsten Grade verwunderlich erscheinen. V. 28 soll nun den Grund enthalten, warum sich die Juden über das vorher Gesagte nicht verwundern sollen. Konnte nämlich Jesus aus dem Zusammenhang der jüdischen Messias-Idee, welcher seiner Argumentation zum Grunde liege, als anerkannt voraussetzen, dass dem Messias die Macht gegeben sei, durch allgemeine Todtenerweckung und Gericht das Reich zu vollenden, so scheine er nicht gerade Verwunderung durch Verwunderung überbieten zu wollen, sondern indem er auf die an sich verständliche allgemeine messianische Todtenerweckung der leiblich Todten hinweise, wolle er die Verwunderung durch Verständniss aufheben. Das Verständniss aber liege in diesem Schlusse: Hat der Messias die Macht, zur Vollendung des Reichs die Todten zu erwecken und zu richten, so muss ihm auch die Macht zukommen, zur Stiftung und zeitlichen Entwicklung des Reichs lebendig zu machen, welche er will, und zu richten. Welche logische Confusion! Nicht davon handelt es sich ja, nach der Lücke'schen Auffassung der Stelle, ob der Messias die Macht habe, lebendig zu machen, sondern ob Jesus solche Werke thue, die in ihm unzweideutig den Messias erkennen lassen, ein Werk, über welches als ein von ihm vollbrachtes messianisches man nicht weiter streiten konnte. Diess soll die geistige Todtenerweckung sein, weil die physische Todtenerweckung als messianisch galt. Weil nun aber die Juden die geistige Todtenerweckung nicht als ein Werk gelten liessen, worüber man nicht weiter streiten konnte, soll sich Jesus zum Beweis dafür, dass er als Messias das Werk der geistigen Todtenerweckung vollbringe, darauf berufen, dass der Messias die Macht habe, die leiblich Todten zu erwecken. Was konnte denn diess beweisen? So hätte er ja aus der abstracten Messias-Idee beweisen wollen, dass er der Messias factisch und wirklich sei, ungeachtet er in der factischen Wirklichkeit nichts messianisches hatte, worüber man nicht streiten konnte. Worüber man also nicht soll streiten können, das ist eben das Bestrittene, und so bleibt nur der Schluss in der Argumentation Jesu: Weil der Messias der Todtenerwecker ist, und als solcher auch die geistig

Annahme im Wege, dass dasselbe dialektische Element auch schon den ursprünglichen Reden Jesu eigen gewesen sei, und was die Logos-Idee betreffe, so komme es nur darauf an, die Form oder den Ausdruck von ihrem wesentlichen Inhalt zu unterscheiden, um nichts Anstoss Erregendes darin zu finden, dass Johannes das Höhere und Göttliche der Person Jesu, dessen Bewusstsein ja Jesus auch schon bei den Synoptikern auf ähnliche Weise ausspreche, wie hei Johannes (wenigstens Matth. 11, 27. — *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ* u. s. w. welche Stelle übrigens die einzige synoptische dieser Art ist), mit dem dem Zeitbewnsstsein so nahe liegenden Begriff des Logos bezeichnete. Es kann diess nicht zur Erklärung der Sache genügen: in der Logos-Idee lassen sich nicht so leicht, wie man meint, Form und Inhalt von einander trennen, sie ist eine eigenthümliche, ganz ausserhalb des synoptischen Gesichtskreises liegende Idee, in welcher in dem johanneïschen Evangelium von Anfang an ein ganz anderes Subjekt der evangelischen Geschichte gesetzt ist, als in den synoptischen Evangelien; der Verfasser des Evangeliums stellt sich in ihr auf einen den Synoptikern fremden absoluten Standpunkt und ebendamit in Gegensätze hinein, durch welche seine ganze Weltanschauung und seine Auffassung der evangelischen Geschichte wesentlich hedingt ist. Greift die Logos-Idee so tief in die ganze Composition des Evangeliums ein, so kann es auch nicht befremden, dass wir ganz besonders in den Reden Jesu, die die Seele dieser evangelischen Geschichte sind, immer wieder anf diese Idee und die wesentlichen Momente derselben zurückgewiesen werden, nnd zum deutlichen Beweis, wie sehr der Verfasser des Evangeliums mit seiner ganzen Seele in dieser Idee lebte, sehen wir ihn, je wichtiger und bedeutungsvoller die Stelle ist, welche eine Rede in seinem Evangelium einnimmt, mit einem um so kräftigern Auf-

Todten lebendig macht — also bin ich der Messias! Gewiss eine merkwürdige Probe der logischen Stärke des berühmten Commentars, und des Standes einer Exegese, in welcher man sich noch immer mit solchen, jedem gesunden Sinn widerstreitenden Erklärungen zufrieden giebt.

schwung zur Idee seines Logos sich erheben. So wendet sich ja zuletzt in den Abschiedsreden und noch mehr in dem hohenpriesterlichen Gebet das ganze Selbstbewusstsein Jesu zu dem absoluten Sein zurück, in welchem er als der Logos in der ewigen Identität mit sich selbst und dem Vater war.

So gewiss sich in der Logos-Idee die Individualität des Evangelisten und die Eigenthümlichkeit seines Evangeliums aufs Bestimmteste ausdrückt, und so gewiss damit die hohe Bedeutung zusammenhängt, welche in dem ganzen Inhalt dieser evangelischen Geschichte der Person Jesu auf eine so charakteristische Weise gegeben wird, so gewiss können wir auch in den Reden Jesu, welche einen so wichtigen Bestandtheil dieses Evangeliums, die eigentliche Substanz desselben ausmachen, in dem Evangelisten nicht blos einen historischen Referenten sehen, sondern nur denselben Verfasser des Evangeliums, welcher in seiner Logos-Idee einmal für immer die Idee über die Geschichte gestellt hat. Aus der Logos-Idee und dem organischen Verhältniss, in welchem sie keineswegs nur zum Prolog sondern zum Evangelium im Ganzen steht, ist es zu erklären, dass dasselbe einen mehr spekulativen als historischen Charakter an sich trägt, und dass in ihm das dialektische Element auf eine so überwiegende Weise vorherrscht, sowohl in der ganzen Anlage und Tendenz des Evangeliums, als auch ebendarin, dass in ihm die Reden Jesu eine so bedeutende Stelle einnehmen. Indem der Verfasser des Evangeliums mehr in der Idee als in der Geschichte lebte, die Geschichte ihm zu einem Reflex der Idee wurde, musste er von selbst den Drang in sich fühlen, auszusprechen, was seinen von den höchsten Ideen, dem absoluten Inhalt des christlichen Bewusstseins erfüllten Geist bewegte, und als die Form, in welcher diess am schicklichsten geschehen konnte, boten sich ihm die mit der evangelischen Geschichte so wesentlich zusammengehörenden Reden Jesu dar. In den Reden des johanneïschen Jesus vernehmen wir zugleich den Verfasser selbst; Empfangenes und Selbstproducirtes, Objektives und Subjektives fliesst in ihnen auf ununterscheidbare Weise in einander, wie ja auch schon in der äussern Form dieser Reden sich nicht bestimmen lässt, wo die Grenzlinie zwischen dem redenden Jesus

und dem schon in der Rede Jesu das Wort ergreifenden Evangelisten zu ziehen ist [1]).

(Schluss folgt.)

---

1) Man vgl. besonders 3, 11—21. Auch nach Lücke setzt sich das Gespräch V. 16 so fort, dass die erläuternde und erweiternde Hand des Referenten stärker als bisher eingreift. Daraus erkläre sich die widersprechende Erscheinung, dass Einzelnes weit mehr Ausdruck und Gedanke des Johannes als Christi zu sein scheine, während doch alle äussern Zeichen des Uebergangs vom Gespräch zur johanneïschen Reflexion fehlen, die Gedanken von V. 14 an sich natürlich an einander reihen und zum Theil eine bestimmte Beziehung auf Nicodemus zu haben scheinen. Wie vieles ist auch so, trotz aller Ambiguität des Ausdrucks, zugegeben! Kann man aber in einer solchen Stelle das eigene Eingreifen des Evangelisten nicht läugnen, wer bürgt uns dafür, dass nicht dasselbe auch sonst und zwar in weit höherem Grade, als die Interpreten im Interesse ihrer Ansicht vom johanneïschen Evangelium anzunehmen geneigt sind, geschehen ist? Auch 3, 31 bemerkt Lücke, es habe sich von V. 31 an mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise die theils erklärende theils erweiternde Reflexion des Evangelisten eingemischt. Ueberhaupt kann uns die Art und Weise, wie der Evangelist auch den Täufer reden lässt, indem er auch ihm offenbar das Bewusstsein seiner Logos-Idee leiht, einen Maasstab dafür geben, wie er überhaupt die in seinem Evangelium redenden Personen nach seiner Weise reden zu lassen gewohnt war.

2.

Die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformirter Fassung.

Aus einer Vorlesung über vergleichende Dogmatik.

Von

Prof. Dr. Schneckenburger.

Zweite Abtheilung.

Um dem Gottmenschen auch in den Stand der Erhöhung zu folgen, müssen wir zuvörderst die Grenzstation in's Auge fassen. Dass diese in dem einen System den niedern Zustand abschliesst und vollendet, in dem andern den höhern beginnt, das hängt ab von der gänzlich heterogenen Gestalt und Bedeutung, welche darin das Sein und Wirken des Gottmenschen nach der einen und andern Auffassung hat. Der Descensus ist den Reformirten ein Leiden schlechthin, ja gewissermaassen das intensivste, eigentlich stellvertretende Leiden, darum eine Prästation der menschlichen Natur des Gottmenschen, und dem Stadium zugehörig, in welchem sein versöhnendes, stellvertretendes Leiden sich vollendet und erschöpft. Den Lutheranern ist der Descensus ein Handeln, und zwar der erste nach Aussen gehende Akt des nach vollendeter Erniedrigung sich erhöhenden Gottmenschen, der menschlichen Natur insofern angehörig, als sie darin ihre göttlichen Idiome auszuüben beginnt. Dort auf reformirter Seite bildet der Descensus nicht eine neue Phase des gottmenschlichen Lebens, welche auf den Tod erst gefolgt wäre, sondern ist gleichsam nur eine neue vollere Umschreibung des Erlösertods selbst und seiner Bedeutung (Heidelb. Kat. Fr. 44.), oder, wo sie diess nicht ist, so hat er

dogmatisch überhaupt kein Gewicht, und ist blos bildlicher Ausdruck für das Todtsein [1]).

Auf Luther'schem Boden dagegen folgt der Descensus so auf den Tod, dass er die unmittelbare objektive Siegesfrucht desselben darstellt, wie auch die durch den Tod als Erschöpfung der *exinanitio* bewirkte Entbindung der in der concreten Menschheit des Gottmenschen beschlossenen göttlichen Eigenschaften. Er ist ein Triumph über die Mächte und Gewalten. Woher rührt wohl diese verschiedene Fassung? Wenn der Recensent von KÖNIGS Schrift: die Lehre von Christi Höllenfahrt in Rheinwalds Repert. 1843. März. S. 216. meint, die calvinische erklären zu können aus der Alles absorbirenden Wichtigkeit der Satisfaktionslehre, so hat er gewiss richtig den Grund der gemeinsamen beiderseitigen Abweichung von dem katholischen Verständniss dieses Artikels des Symbolum bezeichnet, aber nicht die gegenseitige Abweichung LUTHER's und CALVIN's be-

---

1) Dass CALVIN die Höllenfahrt zuweilen als ein erst nach dem leiblichen Tode eintretendes Seelenleiden auffasst, steht dem Gesagten nicht entgegen. Dieses höllische Leiden der vom Leib getrennten Seele ist doch nur dasselbe, welches schon am Kreuze und im Garten begann, und gewissermaassen nur die eigentliche Spitze des Versöhnungstodes, zu diesem wesentlich gehörig. Es kann nur dem Sterbensmoment unmittelbar angehören, da der Gestorbene nach seiner Seele im Paradiese war. Als herrschende reformirte Lehre lässt sich die Erklärung des Heidelb. Kat. ansehen. Vgl. Markii Comp. 376. *Adoptamus sententiam quae ad dolores infernales articulum hunc refert; quod α) horum vere a Christo toleratorum quoque in Symbolo deceat magis explicitam fieri mentionem; β) illi hac phrasi recte notentur* (Ps. 18, 6.) *et levissima sit objectio, petita a descensu demum post mortem et sepulturam memorato, cum dolores praecesserint: neque enim tam de ordine symboli, quam de ejus perfectione debemus esse solliciti, nec ullibi melius quam postremo loco dolores hi poni poterant, ut progressus esset a malis corporalibus ad spiritualia, a levioribus ad graviora, ab iis tandem, quae tempore se invicem exceperunt ad illa, quae continuo intercurrerunt.* Cfr. p. 373. *Sextus exinanitionis gradus non temporis sed gravitatis mali ratione habita est mors spiritualis et aeterna, sive dolor animi infernalis, ex sensu irae paternae adversus peccatum electorum ortus.*

griffen. Auf hermeneutische Differenzen können wir gleichfalls nicht recurriren, denn diese machen uns nur die Möglichkeit der beiderseits beliebten Fassung begreiflich. Luthers Phantasiebedürfniss, die Passion ganz auf der Oberwelt, nicht hinter der Scene, vorgehen zu lassen, welches STRAUSS premirt, reicht gleichfalls nicht aus, da es einestheils von Calvin getheilt wird, anderntheils gerade der lutherische Descensus der Phantasie so Grosses in's Jenseits hinüberlegt. Wenn wir die Umgestaltung des katholischen Descensus zum lutherischen aus der Satisfaktionsidee, welche den Hades vernichtete, begreifen, so ist die calvinische Abweichung wohl nicht ohne Zusammenhang mit der grösseren Scheu vor allem Jenseitigen, das ohne diesseitige Basis blos die Phantasie nährt, einer Scheu, die auch in Calvins Dämonologie hervortritt, besonders aber mit der Ansicht von der Person Christi, welche in dessen Lebensentwicklung solche Contraste eher zu vermitteln sucht, welche für den im Grabe liegenden getödteten Gottmenschen, so zu sagen, die physische Fähigkeit zu solchem Triumphzug vermisst, und die Angemessenheit desselben, wenn er nicht eine leere Darstellung sein soll, erst in die Zeit verlegen könnte, wo die Feinde nicht blos *de jure*, sondern *de facto* überwältigt sind.

Aus dieser Differenz über die Grenzstation für sich ergibt sich, dass die eigentliche Grenzscheide beider Zustände, der wirkliche Anfangspunkt für die neue Sphäre des gottmenschlichen Daseins in beiden Lehrsystemen ein verschiedener ist, wenn sie auch gemeinsam den Endpunkt der früheren im Tode finden. Während nämlich die reformirte Lehre, den zwischenliegenden Raum durch keine Aktionen ausfüllend, die Erhöhung einfach beginnen lässt mit der Auferstehung, setzt die lutherische bereits eine Machterweisung des wieder lebendigen, ganzen [1]) Gottmenschen im jenseitigen Gebiete, somit den bereits

1) Und zwar nach Seele und Leib. RUDELBACH (Zeitschr. fur luth. Theologie etc. 1842. H. 4. S. 147) rationalisirt sichtbar, wenn er die F. C. solid. decl. IX. 788 entladen will von der durch Luther in der bekannten Torgauer Predigt ausgesprochenen Vorstellung, dass auch der Leib des Gottmenschen zur Hölle gefah-

geschehenen Anfang der Erhöhung der Auferstehung voran, und füllt also auch jene Zwischenzeit mit Leben und Lebenserweisungen aus. Den eigentlichen Moment des Beginns der Erhöhung, wovon jene Machterweisung schon die Bethätigung ist, lässt sie jedoch unbestimmt. Die drei ersten Stationen der Erhöhung lassen sich auf doppelte Weise betrachten, einmal als die Vollendung eines Prozesses, der an und mit der Person des Gottmenschen vor sich geht, analog dem Prozesse, wodurch sie im beginnenden Erniedrigungsstand zum Erlösungsamte gleichsam zubereitet wird. Der *conceptio, nativitas* und dem *progressus* entsprechen der *descensus*, die *resurrectio*, die *ascensio*, wodurch er zur vollen Ausübung des Königsamts, der *sessio ad dextram* gelangt. Dann entspräche jenem ebenfalls nicht zeitlich zu fixirenden Moment des Exinanitionsakts die auch dem *descensus* vorangehende Wiederaufnahme der gottmenschlichen Lebensthätigkeit, der eigentliche Beginn der *exaltatio*. Diese verhielte sich zu dem Moment des vollendeten Todes wie jener zu dem Moment der *incarnatio*.

---

ren (Werke X, 1558). Die *tota persona, Deus et homo, post sepulturam* hatte im Sinne der *Conc. form.* sicher auch einen Leib, ohne den die *persona* nicht *tota* war. Der Leib, der durch verschlossene Thüren gieng und gen Himmel fuhr, konnte auch den Descensus mitmachen. Die paar Auctoritäten, welche Rudelbach unter den Orthodoxen anführt, gegen die constante Lehre der übrigen, zeigen nur, dass auch sie schon rationalisirten, und darüber vergassen, wie der leiblose Descensus denn nicht zur *exaltatio* gehören könnte, sondern noch dem Erlöserkampf zugerechnet werden müsste. Freilich beschwert der todt im Grabe liegende Leib die Vorstellung, welche jenen descensus begleiten möchte, aber schwerlich die Vorstellung derer, welche selbst während des irdischen Lebens dieses Leibs seine illocale Präsenz in dem λόγος festhielten, und mit Masius (Kurzer Bericht etc. 1845. S. 96) sagen durften, »dass eben der Leib, so nach natürlicher Eigenschaft eines Menschen damals an einem gewissen Ort (als im Grabe) war, zugleich kraft der persönlichen Vereinigung über aller Himmel Himmel, jedoch ohne völligen Gebrauch der mitgetheilten Majestät, sei erhaben gewesen.« Mengwein, Theol. 1705. p. 275. *Totus Christus et divinitate et corpore et anima descendit.*

Sodann lassen sich jene Stationen auch ansehen als die Bethätigung des königlichen Amts selbst, die Besitzergreifung desselben in den drei Reichen der Welt, dem unterirdischen, der Region des natürlichen Lebens, des Himmels, somit als gleichsam aktuell die *sessio ad dextram* exequirend, welche potentiell in jenem vorauszusetzenden Akt der Erniedrigungszurücknahme schon geschehen ist. Dann wäre die *sessio* nicht ein neues Moment des Entwicklungsprozesses, sondern nur die abschliessende Einheit jener drei concreten Funktionen. Beide Betrachtungsweisen spielen unverkennbar ineinander. Die Neigung, die letztere zur vorherrschenden zu machen, wird nur durch die Geschichte des Auferstandenen gehemmt.

Fassen wir den Begriff der Erhöhung selbst in's Auge, so heisst diese: *non novae cujusdam gloriae et Majestatis collatio, sed ejusdem majestatis, quam per unionem secundum carnem acceperat, et propter officium sacerdotale non usurpaverat, perfecta usurpatio* (Gisen. p. 93). Vgl. Hafenreffer p. 417. *Quam majestatem Christus in hoc statu consecutus est? Non novam quidem, quoad possessionem, sed illius infinitae, quam ab incarnationis momento per unionis gratiam habuit, in statu vero exinanitionis assumta servili forma, occultavit, plenariam usurpationem.* Die Erhöhung geht mithin nicht das Wesen des Gottmenschen, auch nicht nach seiner menschlichen Natur in dem Sinne an, dass damit eine qualitative Verminderung vorgegangen wäre, sondern blos die zuständliche Erscheinung dieses Wesens. Es beginnt diejenige Seinsweise nun wirklich zu werden, welche an sich schon mit dem ersten Moment der Menschwerdung, ehe der Gottmensch sich zum Empfangen- und Geborenwerden entschloss, für ihn stattfinden konnte, ja aus der er sich herausbegab, um sich in den Stand der Erniedrigung herabzusenken. Jetzt nach vollendeter, gleichsam erschöpfter *humiliatio* realisirt sich auch erst die Erscheinung des gottmenschlichen Lebens, welche seinem Wesen völlig entspricht. Jetzt wird die *communicatio idiomatum* zur wahren auch erscheinenden Wirklichkeit, die göttliche Incarnation hat jetzt erst ihre Vollendung in der kosmischen Erscheinung. Darum drängt sich den alten Lehrern stets unwillkühr-

lich beim Begriff der *unitio personalis* der Blick auf diesen ihr allein entsprechenden Zustand auf, z. B. Hafenreffer p. 356 *Orthodoxi patres, scripturae verbis edocti testantur, quod humana natura in Christo, eam ob causam, et inde adeo, quod cum divina natura personaliter unita est (jam deposito humiliationis statu, glorificata et ad dextram majestatis et virtutis divinae exaltata) praeter et supra naturales proprietates — etiam singulares — coelestes praerogativas, majestatis, gloriae etc. acceperit.* Demgemäss ist die eigentliche Erhöhung schon bei der Menschwerdung geschehen Gisen. p. 93. *Itaque exaltatus est Christus in unione et glorificatione, illic, quoad majestatis κτῆσιν et jura, hic quoad χρῆσιν et usurpationem.* Aus diesem Grunde, weil der ganze Erniedrigungsstand auf dem freien Entschluss des Gottmenschen beruhte, vor welchem schon und ohne welchen dieser auch nach der menschlichen Natur zur Theilnahme an göttlicher Glorie und Majestät, zum vollen Rechte darauf gelangt war, konnte die biblische Vorstellung von einer Belohnung für den Gehorsam des irdischen Lebens nicht eigentlich der *exaltatio* angemessen sein. Sie findet daher auch nur sehr untergeordnete Anwendung, und zwar wird sie nicht bezogen auf die Veränderung, die mit der gottmenschlichen Person, als solcher, vorging, sondern auf das Amt derselben, auf ihr Verhältniss zu Andern. So ist die *sessio ad dextram* einerseits einfache Consequenz der *unio personalis*, andererseits aber, sofern sie ein *imperium* in sich schliesst, nicht blos ein dem Wesen entsprechender persönlicher Zustand ist, heisst sie ein gewonnenes *per praecedentem passionem.* (Mengwein p. 280.) Der einmal zur Ausübung der Mittlerfunktionen erniedrigte Gottmensch musste die seinem Wesen angemessene Daseins- und Bethätigungsform erringen, welche jedoch gleichfalls wieder eine neue Phase seiner Mittlerthätigkeit in sich schliesst. Das Amt erforderte sowohl die Erniedrigung, als die Erhöhung. Jene war nöthig zur Erfüllung des prophetischen und vornehmlich des hohenpriesterlichen Geschäfts. Zur Exequirung des königlichen Amts bedarf es nun einer andern Lebensform, gleichsam der Zurücknahme seiner Entäusserung. Das *subjectum*

quo ist natürlich wieder die menschliche Natur, das *subjectum quod* beide Naturen. Wie die Erniedrigung, so ist auch die *exaltatio* die gemeinsame That beider Naturen der gottmenschlichen Person. Wird diess auch nicht geradehin und mit dürren Worten ausgesprochen, dass die Erhöhung selbst gleichfalls eine Selbstthat der menschlichen Natur war, so liegt es doch indirekt überall angedeutet. Es liegt schon in der Bezeichnung als *usurpatio* im Gegensatz gegen die *occultatio* oder *depositio* der Humiliation. Sofort wird bei den einzelnen Momenten des Erhöhungsprozesses die Mitthätigkeit der menschlichen Natur namhaft gemacht, z. B. bei der Höllenfahrt [1]), der Auferstehung [2]). Diess setzt unstreitig voraus, dass auch jener der ersten Aktion, der Höllenfahrt, vorausgehende eigentliche (überzeitliche) erste Moment der *exaltatio* eine Mitselbstthat der menschlichen Natur war, wenn gleich dieser erste Moment, weil ohne Anhaltspunkt in der h. Geschichte, so wenig besonders fixirt wird, als der ihm entsprechende eigentliche Exinanitionsmoment. Einigermaassen wird das Fehlende ersetzt durch die Nachweisung, welche eigentlich der Personlehre angehört, dass auch mit dem wahrhaft Gestorbenen der λόγος verbunden, und dass jener, als er im Grabe lag, ein wahrer, nur im λόγος subsistirender Mensch war [3]). Jetzt nach erreichtem Zweck der *exinanitio* wird diese zurückgenommen von demselben Doppelfaktor, der sie beschlossen hatte, und der Stand angetreten, der an sich mit der Menschwerdung und *unio personalis* gegeben war. Oder auch: jetzt, da die *exinanitio* eigentlich vollendet und erschöpft ist, tritt die neue Aktion desselben Subjekts, das sich exinanirt hatte, ein, im Interesse der Fortführung desselben Mittleramts, für welches die *exinanitio* nöthig gewesen war.

---

1) Mengw. 275.

2) Gisen. p. 98. *concurrisse Christum hominem ad suae carnis resuscitationem mediante communicata majestate divina.*

3) Quenstädt p. 268. *Caro Christi etiam vere mortua et in morte semper suam subsistentiam habuit in λόγῳ et mansit vivifica et retinuit potestatem sumendi vitam.*

Weil aber diese neue Aktion, wodurch sich die mittlerische Person des Gottmenschen einen neuen Stand des Daseins giebt, nicht wie die erste von oben beginnt, sondern am tiefsten Unten, in welches sich dieselbe durch die vollendete *exinanitio* begeben hat, so kann dieser neue Stand, damit die Identität auch der Erscheinung der gottmenschlichen Person gewahrt bleibe, nur durch successive Zurücknahme der Erniedrigungsmomente angetreten werden, welche nach der Menschwerdung eingeschlagen worden sind, anstatt dass jener Antritt nach dem Moment der Menschwerdung ohne die Abbeugung nach unten unmittelbar und direkt erfolgen konnte. Doch gilt diess nur für die abstrakte Betrachtung. Denn der Zweck der *incarnatio* forderte die Erniedrigung, wie die Erhöhung; jeder dieser Stände drückt nur Eine Seite der Erlöserthätigkeit aus, welche die andere zur Ergänzung neben sich haben muss. Ja selbst das Wesen der *incarnatio* als *assumtio hominis in unionem personalem* mit wirklicher Mittheilung göttlicher Idiome macht es nöthig, dass eben sowohl die *χάρις* (Erniedrigung, Genugthuung) als die *δικαιοσύνη* (Herrschaft, Gericht) zur Verwirklichung durch den Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur gebracht werde. Die Vollendung der *exinanitio* ist der Tod; die Vollendung der die *exinanitio* möglich machenden *incarnatio* ist die *exaltatio*, als die umgekehrte Bewegung von jener, die sich zu ihr als Vorbedingung verhält. In dieser Rücksicht nun, sofern die *exaltatio* eigentlich die Vollendung der *incarnatio*, diese aber eine neue Gnadensache ist, heissen auch die Exaltationsmomente Gnadenwerke.

Es ist gewöhnlich, den Stand der Erhöhung in drei Grade abzutheilen: *gradus glorificationis est triplex* 1. *praeteritus et certi temporis*, 2. *praesens et perpetuus*, 3. *futurus et certi temporis* (Gis. p. 94). Es ist jedoch damit nicht eine Gradsteigerung nach innen gemeint, sondern die persönliche *glorificatio* ist durch die der Vergangenheit angehörigen Entwicklungsmomente vollendet in dem *gradus praesens*, dem Sitzen zur Rechten Gottes, so dass der *gradus futurus* nur eine auf die Weltentwicklung und deren Abschluss bezügliche Aeusserung dieses Sitzens ist. Mit dem zur Rechten Gottes

sitzenden Gottmenschen ist das persönliche Verhältniss der beiden Naturen vollendet, und der Zustand des Gottmenschen als solchen seinem Wesen in jedem Betracht angemessen, ohne dass der *gradus futurus* irgend eine steigernde Modification noch beibrächte. Seine Wiederkunft zum Gerichte ist für ihn persönlich nur ein zu seinen Funktionen gehöriger Akt, wie die Erscheinung nach der Auferstehung, nur eine Wirkung nach Aussen, für uns, ohne alle Rückbeziehung auf seine durchaus keiner Veränderung mehr fähige, weil in jedem Betracht vollendete, Person. Ueberhaupt wird mit Ausnahme des *gradus praeteritus* auf die Person des Gottmenschen wenig mehr ausdrücklich Rücksicht genommen, als blos einestheils, um aus dem persönlichen Zustande die Funktionen zu begreifen, anderntheils um die auktoritative Theilnahme der menschlichen Natur an denselben hervorzuheben. Vgl. die Ausführungen der *sessio*, des Gerichts. Jene kommt nämlich als zeitlich anfangend dem Gottmenschen nur nach seiner menschlichen Natur zu, da er selbst die *dextra dei* nach seiner göttlichen Natur ist. Sie besteht aber nicht *in uno vel altero actu, sed in plenario potestatis divinae exercitio. Ad dextram Dei sedere est virtute infinita regnare, et quidem vi exaltationis, quae Christo nonnisi secundum humanam naturam convenit.* Mengw. p. 278 seq. *Distinguendum inter judicem auctoritative et ministerialiter agentem: posteriori sensu facile Christum hominem judicem dicunt Calviniani, — (qualis est notarii vel scribae concursus) nos vero priori respectu judicem dicimus.*

Nur eine die Person Christi betreffende Veränderung fällt noch in den *gradus futurus*, ist aber nicht eine Steigerung seines persönlichen Zustandes, so wenig als die Uebergabe des Reichs eine Minderung, sondern blos eine Modification der Weise des »Seins für Andere«, verursacht durch deren Bedürfniss. Nämlich der auch nach seinem menschlichen Leib illocale Gottmensch in der *dextra dei* wird sichtbar wieder kommen zum Gericht, und wird sichtbar als menschliche Person den auferstandenen Gerechten der Spiegel sein, in welchem sie das beständige Anschauen Gottes haben. Dieses Anschauen

geschieht mit den Augen des Auferstehungsleibs, sein Objekt muss also auch eine leibliche Persönlichkeit sein. Eine dem Ueberkleidetwerden der bis zur Auferstehung nackt und leiblos existirenden Gläubigen, die auch so auf ihre Weise den illocal existirenden Gottmenschen, bei dem sie sind, anschauen, analoge Veränderung scheint mithin auch von diesem statuirt werden zu müssen, wenn nicht diese Veränderung blos eine der an sich schon jetzt ihm zukommenden Erscheinungs- und Darstellungsformen ist, wie die vor die *sessio ad dextram* fallende leiblich-persönliche Erscheinung des Auferstandenen, wie die Erscheinung bei Damaskus. Die andere gleichfalls leiblich illocale wäre dann die unter Brod und Wein.

Wenden wir uns nun auf die reformirte Seite, so ist vorerst der Ausgangspunkt der ganzen Sphäre der *exaltatio* ein anderer. Diese beginnt nämlich erst mit der Auferstehung, obgleich der eigentliche Erniedrigungsstand gewissermaassen mit dem Tode schliesst. Diess ist selbst auch bei denen der Fall, welche den *descensus* nicht gerade nur in die Leiden am Kreuze und den Moment des Sterbens verlegen, sondern ihn noch besonders betonen als etwas auf den Sterbensmoment erst Gefolgtes. Sie verstehen darunter nur einfach das Todtsein, das Getrenntsein der Seele, die im Paradiese ist, von dem als Leichnam im Grabe liegenden Körper, das völlige Aufgehörthaben des menschlichen Lebens. In dem Sinne einer menschlichen Lebensbethätigung hat somit der Erniedrigungsstand mit dem Tode aufgehört. Das Todtsein folgt darauf, sich darstellend durch den Leichnam [1]). Auch vom Moment des Sterbens bis zur Auferstehung ist die menschliche Natur ein wahrer, aus Seele und Leib bestehender Mensch, mit welchen beiden Theilen eine gewisse Verbindung des λόγος noch stattfindet, aber ein todter Mensch, ohne irgend eine aktuelle Bethätigung. Diese beginnt erst mit der Auferstehung, als wodurch der todte Leib belebt und verklärt mit der Seele neu vereinigt wird. Die Auferstehung ist theils ein Werk des Vaters, theils eine Aktion des Gottmenschen, sofern er Gott ist, eine That des

1) Cadaver zum Entsetzen der Luth. genannt (Mendwain p. 275).

λόγος gerichtet auf den mit ihm verbundenen todten Menschen, also für die menschliche Natur selbst eine Auferweckung. Von einer aktiven Mittheilnahme der menschlichen Natur an der Auferstehung kann, da sie vor derselben nicht lebt, sondern durch dieselbe erst wieder ein lebendiger, thatkräftiger Mensch wird, nicht die Rede sein [1]), so wenig als bei der *conceptio*. Wie mit dieser das menschliche Leben erst beginnt, so ist jene sein Wiederbeginn in höherer Potenz, nicht schon seine aktive Bethätigung, sondern nur die Bethätigung des λόγος. In Betreff der verschiedenen Aufzählung der *gradus exaltationis* ist keine wesentliche Abweichung von der lutherischen Lehre, obgleich kein konstanter Lehrtypus herrscht (Mastricht 572), wohl aber in der nähern Beschreibung derselben. Diese Verschiedenheit hängt zusammen mit der verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses beider Naturen, und mit bestimmten religiösen Interessen, nicht blos polemischer Antithese. Fragen wir nach dem eigentlichen Subjekt, so muss es dasselbe sein, wie bei der Erniedrigung, also der Gottmensch, *in specie* aber seine göttliche Natur. Für diese ist es eine Selbsterhöhung, eben damit aber auch eine persönliche Zustandsveränderung. War freilich die Erniedrigung derselben vermittelst der Incarnation nur eine *quasi* Erniedrigung, so ist auch eine wirkliche und eigentliche Erhöhung für die göttliche Natur unmöglich, als nur in dem Sinne, dass sie (aktiv) die menschliche passiv erhöht hat. Wir werden uns also darauf gefasst machen müssen, die Frage nach dem Wie? der Erhöhung der göttlichen Natur durch allerlei bildliche und uneigentliche Wendungen beantwortet zu sehen. Keckermann p. 364. *ratione divinae naturae dicitur consedisse, quatenus opere mediationis et redemtionis peracto rediit ad pristinam glorificationem, qua ante jacta fundamenta cum patre et spiritu s. fruebatur.* Wenn die lutherischen Polemiker von *Calvinistae arianizantes* sprachen, so meinten sie zwar nicht diese Vorstellung, aber ist nicht auch in ihr, wenn die Worte streng genommen werden,

---

1) de Marr. p. 610. *Non potest filius excludi, cujus tamen naturae humanae haec virtus non inest.*

eine Theorie von λόγος verborgen, welche denselben zum τρεπτὸν macht, welche einen μῦθος von seinen Veränderungen bildet? Als ob während der *humiliatio* die göttliche Natur Christi ihrer eigentlichen wesentlichen *gloria* entbehrt hätte? Die Reformirten geben zu, *divinam naturam hac exaltatione nihil perfectionis intrinsecae accepisse* (Mastr. 572). Die Erhöhung *quoad divinam naturam* kann also nicht geschehen sein *collatione novarum perfectionum, quas una ejus infinita perfectio respuit, sed quoad occultatae istius perfectionis manifestationem, et quoad potestatis, sub humiliatione quasi jacentis excitationem et usum* (Mastr. 571). Also *ibid.* 572 *reformati agnoscunt, divinam naturam in mediatore per assumtam humanam naturam egregie fuisse obscuratam, seque jam cohibuisse usque ad exaltationem ac per eam demum mundo plene manifestatam fuisse, seque per attributa sua quasi explicuisse, ea saltem per quae operari consuevit extra se* — mit andern Worten *eo modo, quo deitas extra unionis personalis considerationem exaltari passim docetur, nimirum per manifestationem et operationem* (ibid.). Also: verborgener Weise war in Christus die Macht und Herrlichkeit des λόγος, erst mit der *exaltatio* trat dieselbe offenbar hervor. Darin besteht die Erhöhung des Gottmenschen nach seiner göttlichen Natur. Aber dieses Pausirenlassen seiner Macht gieng blos den λόγος, sofern er Mensch geworden war, an; der λόγος, ebenso ganz ausser Christus, hat fortwährend sie geübt. Also geht die Erhöhung nicht den λόγος überhaupt, sondern nur das in-Christo-Sein des λόγος an. Dieses hat zwei Perioden; in der ersten findet es mehr nur principiell, gleichsam der Anlage nach statt, indem er sich selbst cohibirte, in der zweiten aktuell im höheren Sinn. Jetzt erst offenbarte sich, dass das Leben Christi in der That das Leben des in menschlicher Natur sich manifestirenden ewigen λόγος war, indem dieser jetzt sich nach seiner göttlichen Kraft in der Person Christi äusserte. In sofern ist der λόγος selbst erhöht worden, wie Gott überhaupt durch seine Thaten und deren Anerkennung erhöht wird. Er ist erhöht worden in diesem Menschen, dem Gottmenschen. Offenbar viel treffender ist die Beziehung der

exaltatio auf die menschliche Natur, und nur weil bei der Erniedrigung diess nicht wohl angieng, und dasselbe Subjekt nöthig war, ist auch hier die göttliche Natur vorangestellt. Sie ist der handelnde Faktor, aber die durch den Akt in die Person selbst fallende Veränderung, sofern sie eine wirkliche Veränderung persönlicher Zustände ist, betrifft blos die menschliche Natur. Das Handeln in diesen Zuständen nach Aussen gehört denn so wieder beiden Naturen, dass die menschliche das Organ und Instrument für die urhandelnde göttliche ist [1]. Dass die mit der *exaltatio* in den Gottmenschen fallende Veränderung die menschliche Natur, streng genommen, allein angeht, das drücken Manche indirekt aus, z. B. durch die Unterscheidung einer doppelten *sessio*, deren eine dem λόγος, als solchem, gehört, wobei denn der lutherische Einwurf immer wieder kommt, dass der λόγος diese auch während der *humiliatio* gehabt habe, somit nicht erst zu ihr zurückgekehrt sei, die andere der menschlichen Natur (Keckermann pag. 364. *Quatenus novam quandam dignitatem et eminentiam supra omnes creaturas adeptus est, quam antea* (*sc.* der Gottmensch) *hujus naturae respectu nunquam obtinuerat*). Wie konnte persönliche Einheit der menschlichen Natur mit dem λόγος stattgefunden haben, ohne dass auch ihr diese *dignitas* von jeher zukam? meint der Lutheraner und sieht darin etwas Socinianisches.

Je mehr auf der Einen Seite die menschliche Natur gleichsam degradirt wird wenigstens in Bezug auf das gottmenschliche Mittlergeschäft, das nur durch sie vom λόγος ausgeführt wird, desto entschiedener wird aber wieder auf ihre wahre

---

1) Marckii Comp. p. 381. *Ascensus ratio formalis consistit — non in quadam deitatis translatione, ob ejus omnipraesentiam impossibili, nisi ad ejus in carne manifestationem respiciatur, ut tamen vere de eadem persona, non natura, quae descendit, ascensus praedicetur.* Ebenso ist (S. 385) die *sessio* nicht zu restringiren *cum Lutheranis ad humanam naturam, vere per dona animae et corporis copiosissima ac exercitum in illa imperium, quo usque finita id patitur natura, ejus tamen participem, dum fundamentum suum cum inverso mediatorio munere praecipue habet in persona τοῦ λόγου.*

Realität gedrungen, um eben einen wahren Gottmenschen zu haben, wie das Bedürfniss der Erlösung es fordert (Belg. XIX. *salus enim a veritate corporis ipsius dependet*). Schon die Abweisung der *communicatio idiomatum* gieng zum Theil aus diesem Interesse hervor, weil dadurch die wahre Menschheit, die Homousie mit uns aufgehoben würde [1]). Ganz in demselben Interesse werden nun auch die Stationen der Erhöhung beschrieben, so dass der Erlöser dabei ein wahrer Mensch bleiben kann. Wenn die lutherische Anschauung die drei ersten Stationen als die Momente fasst, wodurch sich die menschliche Natur in das ihrem Wesen und ihrer Verbindung mit dem λόγος angemessene Dasein versetzt sieht: so ist diese Betrachtungsweise für den Reformirten in sofern gleichfalls da, als er in jenen Stationen ein graduelles Wachsthum der Verherrlichung der menschlichen Natur sieht. Aber ihm ist's ein wirkliches reales Wachsthum, eine qualitative innere Veränderung, nicht blos eine s. z. s. quantitative, blos die Erscheinung angehende. Durch die Auferstehung ist der Gottmensch erhöht worden über Grab und Tod, durch die Himmelfahrt über die Erde, durch die *sessio* über alle Creaturen (Mast. 572). Seiner menschlichen Natur ist mitgetheilt worden *omnis ista perfectio, quae in creaturam cadere potest.* (ibid.) *Summus finitae gloriae gradus.* (Markh. 376.) Aber die menschliche

1) Diese Homousie geht so weit, dass selbst der Spruch Hebr. 9, 27. im strikten Sinne auf die menschliche Seele Jesu angewendet wird. Sie kehrt nach dem Tode zu Gott zurück *reddiutra peracti operis rationem, et justificata in paradiso quievit.* (Melchior p. 335). Diese Justification der Seele Jesu kann wegen der persönlichen Einheit beider Naturen im Gottmenschen nicht verschieden gedacht werden von der Justification des Mittlers als solchen, worin alle Gläubigen justificirt sind, gleichwie sie mit ihm gestorben sind. — Noch mehr die vorbildliche Homousie Christi wird wohl gar bis dahin ausgedehnt, dass selbst Amt und Ehre der Erlösung der menschlichen Natur Christi gegen ihren natürlichen Willen, der sich aber im Gehorsam unterwarf, aufgelegt heisst. So der Engländer Jackson: On the Creed. 9, 6. So wenig ist der Erlöserwille als solcher der menschliche des Gottmenschen.

Natur ist dabei stets nur in der Rolle des Empfängers, als wodurch sie immer mehr vollendet wird, indem sie eine rein menschliche, d. h. endliche bleibt, ihre wesentlichen Qualitäten behält. Das letztere z. B. bei der Auferstehung, welche zwar in einem verklärten Körper geschieht, aber in einem palpabeln. Die Himmelfahrt ist nicht eine Flucht desselben ausserhalb des Kreises der realen Welt, sondern eine *loci mutatio* [1]); die *sessio ad dextram* findet statt an einem gewissen Ort. Eben damit der Gottmensch wahrer Mensch sei, muss er auch jetzt irgendwo sein, mit circumscribirtem Körper. Die reformirte Betrachtung würde den Gottmenschen zu verlieren glauben, wenn sie ihn nicht als einen wirklichen leibhaften Menschen irgendwo wüsste. Gerade was Strauss an der lutherischen Theorie zufällig vernünftig findet, das fürchtet der Reformirte an ihr, nämlich dass sie die menschliche Persönlichkeit Christi sich verflüchtigen lasse. Es ist darum Lange's Entdeckungszug durch die Milchstrasse und Nebelfleckenregion, um den Thron der Herrlichkeit des Gottmenschen aufzusuchen, nicht blos ein Phantasieflug, sondern ein Pflichtgang für die reformirte Christologie, die sich mit der gegenwärtigen Weltkunde auseinandersetzen will. Wobei freilich denn die gleichfalls reformirte Frage wieder aufwacht, ob die Himmelfahrt eine momentane Begebenheit, oder eine dauernde, vielleicht noch immer dauernde Reise gewesen sei. Marckii Comp. p. 382 meint: *non obstat incognita coeli supremi constitutio, distantia seculorum plurium iter exigens, et via impervia, cum esse illud supremum et gloriosum Dei domicilium probe noverimus, corporis gloriosi agilitas sit summa, astrorum illa haud minor, nec quidquam divinae potentiae sit impervium, viae coeli difficultate per aquas supralunares ab Ubiquitistis frustra quoque adaucta.* Ebenfalls nur um die wahre Realität der menschlichen Natur Christi festzuhalten, werden die Gaben, welche sie in der *exaltatio* erhielt, wenn sie auch Alles übertreffen, was je sonst an Creaturen kommen mag, wenn sie auch eine Erhöhung

1) Marckii Comp. 382 — *vera ejusdem naturae humanae suscitatae translatio ex loco infimo ad supremum.*

über alle Creaturen in sich schliessen, doch ausdrücklich als endliche bezeichnet, MASTR. 571. 573., ja als Sache der Gnade, wenigstens verdient *merito gratiâ temperato, prout protoplasti, sua obedientia sibi ex gratia promissionis merituri fuissent vitam aeternam.*

Am wichtigsten aber ist die durch alle traditionellen Formen des Dogmas durchschlagende Vorstellung von einem successiven Wachsthum dieser menschlichen Natur selbst im Zustande der Erhöhung. Obgleich dieses als vollendet angenommen scheinen könnte mit der *sessio*, wenn gelehrt wird: *prout ab ascensione sedit, ita in omnem usque aeternitatem sedebit:* so geht diess doch nur auf die nicht mehr zu verringernde Gewalt und Herrschaft, nicht auf den persönlichen Zustand. Jene Uebertragung der höchsten geschaffenen Vollkommenheit ist nicht eine momentane, was dem Begriff des Geschaffenen, der Natur des Endlichen widerspräche [1]), das nur im allmäligen Fortschritt zum Vollkommenen wird, sondern eine successive, die, entsprechend dem Wachsthum der Salhung auf Erden, erst vollendet ist mit der Weltvollendung, oder mit der Vollendung des Mittlergeschäfts. Hier also bringt der *gradus futurus* eine wirkliche Steigerung. Die endliche Unterwerfung des Sohns

---

1) MARKII COMP. 90. p. 377. *Iterum observamus hic gradus varios, per quos ascendit dominus α) ut convenientia hic esset cum exinanitione* (in welcher mit den wachsenden Graden des Leidens die Grade der persönlichen Verklärung der menschlichen Natur wuchsen), *β) mutatio non mox esset nimia* (allgem. Gesetz der Entwicklung), — *δ) adumbraret progressum ecclesiae et fidelium ejus membrorum* (die Vorbildlichkeit des Erlösers auch von seinem himmlischen Zustand als einem Fortschreiten). Diese *adumbratio* des *progressus fidelium* geht um so weniger blos auf die *gradus praeteriti*, als constant der Gedanke festgehalten wird, dass wir selbst mit ihm in den Himmel schon gefahren und daselbst bei ihm sind, mithin unser *progressus* sich in ihm dem *vice nostra* gen Himmel gefahrenen fortwährend spiegeln müsse. Das *regnare* kommt (nach der *datio omnis potestatis in coelo et terra*) *utrique naturae* zu, aber *pro diversitate partium et operationum*, so dass die *demonstrationes exultationis* nur für die göttliche reine *demonstrationes*, für die menschliche aber *gradus* der wachsenden *perfectio* sein können.

unter den Vater will zwar zunächst nur die Vollendung der Manifestation aussagen: *quando cessante ejus regno vicario manifestabit planissime, quod omnia, quae per se, ut hominem et mediatorem facta sunt, dei potentia, auctoritate et nomine facta sint.* Mastr. p. 1096. Allein wie im ganzen Verlauf des irdischen Lebens jede gesteigerte Manifestation eine gesteigerte Kräftigung und Salbung der menschlichen Natur in sich schloss, wie jede *glorificatio* nach Aussen der *glorificatio* nach Innen entspricht und umgekehrt, so ist auch diese letzte nicht ohne eine solche zu denken, und mit der Vollendung des Mittlergeschäfts auch die absolut höchste Salbung der Menschheit des Erlösers, die absolut grösste *glorificatio* derselben zu setzen. Wie jede Kraft sich erst in ihrer Wirkung vollendet, so kann erst mit der vollendeten Wirkung der *caro vivifica* Christi auch sie ihre volle Reife erlangt haben, hat wenigstens ihre Befriedigung, ihre entsprechende Seligkeit,[1]) erst mit der Vollendung der durch sie belebten, mit der vollständigen Sammlung der durch sie beseligten. Daher heissen (Mastricht 511) auch *homines causae exaltationis*, und Manche scheuen sich nicht, von einer erst am Ende eintretenden *plenitudo* und *perfectio* Christi zu reden [2]). Geht diess auch zunächst auf ihn, als das Haupt, das den gesalbten Leib der Glieder nun vollständig mit sich vereinigt hat; so ist dieser Verhältnissbegriff doch nicht zu vollziehen, ohne auf den Wesensbegriff zu influiren. Auch die Menschheit Christi wird durch jede von ihr ausgehende, oder streng genommen durch

1) Der Stand der Erhöhung tritt für den Erlöser unter Anderm auch ein *ad suavem laboris exantlati fruitionem* (Mabrii Comp. p. 377). Diese *suavis fruitio* wird nun immer vollständiger, je vollständiger die Seligkeit der ihm gehörigen, seine Siegesbeute, wirklich sein wird. Die wirkliche Seligkeit der Glieder erhöht die Seligkeit des Haupts. Rodolph p. 184. — *Ipsius Christi capitis gloriae nonnihil deesse videtur, dum pars corporis victrix coelo redonata triumphat, pars etiamnunc cum peccato, miseria, morte conflictans in terris militat.*

2) Muscul. p. 367. *Plenitudo Christi, per quam in extremo die acceptis omnibus membris suis plenus quodammodo reddatur et perfectus.*

sie hindurchgehende, Kraftäusserung gefördert und mit der Vollendung des Werks vollkommen sein. Auch sie ist in beständigem Wachsen. Jetzt weiss sie vielleicht den Tag der Parusie, den sie auf Erden nicht wusste [1]. Rodolph. Cat. Palat. p. 176: *Cum e coelo rediturus sit judex visibilis, dubio procul nunc diem judicii novit, quem in diebus carnis suae ignorasse dicitur.*

Endlich beim letzten Gericht wird der Gottmensch geradezu göttliche Allwissenheit und Macht durch die sichtbar fungirende menschliche offenbaren und ausüben (*divinâ omniscientiam potentiam et auctoritatem, humanâ visibilitatem piis gratam impiis terribilem et sententiae dictionem adducturâ.* Marh. p. 586.) Vermöge der persönlichen Einheit beider Naturen, welche hier diesen Akt des mittlerischen Wirkens ausüben, muss jetzt das Wissen der göttlichen auch zum habitualen Wissen der menschlichen geworden sein oder im Momente werden; denn sonst wäre die menschliche ein unwürdiges Organ, und die Wirkung der göttlichen durch sie eine magische. Jetzt muss auch jener *affectus humanus* für die *pereuntes* völlig aufgehoben sein, indem jetzt das *sceptrum ferreum, quo contundit et confringit inimicos* geschwungen

1) Ein Unterschied des habitualen (gottmenschlichen) und des persönlichen (Logos-) Wissens findet also noch immer statt, und das erstere ist noch nicht dem letzteren durchaus congruent, sondern wird es erst sein bei der letzten mittlerischen Funktion, welche Allwissenheit fordert, dem Gericht. Vorher kann der λόγος als zweite Person der Trinität, sofern er ausserhalb des Gottmenschen ist, noch mehr wissen, als er im Gottmenschen weiss, d. h. dessen menschlicher Natur zu wissen giebt. Zu diesem Mehr gehört wohl auch das Detail des Erwählungsrathschlusses in Betreff der Personen, gewiss ebenso gut, als der Tag des Gerichts. Daraus scheint sich zu ergeben, dass auch noch menschliche Willensregungen in Betreff der Nichterwählten vorkommen können, welche mit dem Willen des nur den Erwählten Heil zudenkenden λόγος nicht zusammenfallen, wie im Erniedrigungsstand (Marh. p. 355: *affectus Christi humanus, quo pereuntibus condoluit, voluntati divinae subjectus multum a sponsione θεανθρώπου differt.*

wird. Während mithin nach lutherischer Vorstellung die Person des Gottmenschen mit dem Moment der Incarnation vollendet, namentlich die menschliche Natur vermöge der *communicatio idiomatum* der göttlichen durchaus congruent war, und diese Congruenz, durch freiwillige Selbstentäusserung während der Dauer des Erdenlebens aufgehoben, wenigstens mit der Himmelfahrt und *sessio* sich völlig und in jedem Betracht herstellte: so bildet dagegen in der reformirten Anschauung das Leben des Gottmenschen von dem ersten Moment der Existenz oder der Incarnation an bis zu der *depositio regni* am Ende der Tage eine Linie des steten Wachsthums der menschlichen Natur, welche trotz ihrer uranfänglichen Vereinigung mit der göttlichen den Bedingungen endlicher Naturen nicht entnommen war, sondern erst am Ende nach völlig erhaltener Salbung durch denselben Geist, der sie mit dem λόγος unirte, und völlig ausgewirkten Anlagen zum absolut vollendeten Organ desselben ausgebildet sich darstellt. Dagegen fällt jene Modification der leiblichen Erscheinungsform, welche wir oben nach lutherischer Vorstellung für die Periode der allgemeinen Auferstehung zu postuliren fanden, hier hinweg, da Christus auch jetzt schon einen localen Körper hat und an einem bestimmten Orte ist. Womit auch zusammenhängt, dass der Weltuntergang ref. nicht eine *annihilatio* der Weltsubstanz, sondern blos eine organische Umformung sein wird. Denn der Keim der neuen Welt muss schon in der jetzigen sein, da der Gottmensch in ihr raum-leiblich existirt.

Ehe wir nun zu dem mittlerischen Wirken des Gottmenschen im Stand der Erhöhung übergehen, bemerken wir etliche Parallelen, welche die bisher betrachteten Differenzen auf andern dogmatischen Gebieten nach sich ziehen. Vor Allem gehört hieher der Zustand der Seelen zwischen Tod und Gericht. Denn obgleich durch die bereits geschehene Auferstehung des Leibs Christi die Gleichheit etwas getrübt wird, so findet sie doch statt in Betreff des eigentlichen persönlichen Lebens. Wie Christus ref. fortwährend wächst und am Ende auch als Mensch absolut vollendet sein wird, so ist das Leben der in ihm Gestorbenen keine passive Ruhe, sondern ein thätiger

Fortschritt, bis die zunächst ihnen nur imputirte und blos principiell immanente Gerechtigkeit vollkommen wird ausgewirkt sein. Zwar findet jenseits nicht mehr Sünde statt, aber ein stufenweises Vorrücken in der gesetzlichen Gerechtigkeit, welche in jedem Individuum gemäss dem seiner Natur von Ewigkeit bestimmten Maasse muss verwirklicht werden [1]), nnd sofort entsprechende Seligkeiten mit sich führt. Diese Belebung des jenseitigen Zustandes zu einem das Werden und Wachsen des jetzigen fortsetzenden individuellen Fortschritt kennt die lutherische Anschauung nicht, welche sich einfach mit der Ruhe, bei dem Herrn zu sein, befriedigt, und in dem Herrn alle Gerechtigkeit und darum Seligkeit unmittelbar zu haben sich bewusst ist. Ist auch Luthers Seelenschlaf nicht adoptirt worden, so liegt doch im orthodoxen System eine Neigung, den Zwischenzustand nur als von der Unruhe des Fortschritts befreiten Frieden in dem, welcher selbst absolut vollendet ist, zu fassen. Vgl. das oben Bemerkte über den zugerechneten thätigen Gehorsam Christi.

Aber nicht blos die Vorstellung des jenseitigen Lebens, auch das Verhalten des diesseitigen stellt sich in Parallele zu dem Begriff vom Gottmenschen im Erhöhungsstande. Während der Lutheraner daraus hauptsächlich den praktischen Trost zieht: *ipsum secundum carnem nostram in assumentis gloriam translatum, non tantum nobis ubique praesentem esse, omnes calamitates nostras cognitas habere, et ad liberandum nos non tam animum gerere fraternum, quam infinita et*

---

1) Ursinus Cat. Palat. p. 487. *In vita futura diverso modo erimus justi, quam in hoc. Licet enim eâdem justitia tunc erimus justi, nempe justitia Christi nobis imputata, cum hac tamen et legalis justitia continuabitur ita ut etiam justitia legali tunc perfecte futuri simus justi, quia nunc tantum inchoatione justi sumus. Haec utraque justitia legalis, ut et evangelica, aeterna est continuatione, et quidem evangelica i. e. justitia Christi nobis imputata aeterna est continuatione imputationis. Justitia autem legalis bonorum operum continuatione aeterna est, quatenus nimirum bonis operibus continuatur, primum in hac vita donec tandem post hanc vitam perficiatur et sit perfecta: deinde continuatur in aeternum.* Vgl. Calv. III. 25, 6.

divina potentia instructum esse, Hafenreffer p. 419, so steht dem Reformirten wenigstens so nahe als dieser Trost die Aufforderung, die jenseitige Thätigkeit Christi zu secundiren durch eigenes verbesserndes Eingreifen in die Welt. Wie die Menschheit des Gottmenschen Organ ist für den durch sie waltenden λόγος, so sieht sich der Gläubige, durch denselben heiligen Geist mit ihm verbunden, aufgefordert, gleichfalls sich zum thätigen Werkzeuge seiner auf die Beherrschung der Welt gerichteten Operation darzustellen. Christus kann in ihm nicht *otiosus* sein. Er muss seine Königsherrschaft nachahmen etc. Hiernach lässt sich auch bestimmen die Antwort, welche auf den Einwurf der modernen Misochristen, dass mit dem wirklichen Auftreten des Gottmenschen die Geschichte absolut fertig und abgeschlossen, stillgestellt wäre, von beiden Standpunkten aus gegeben werden muss. Der Lutheraner wird sagen: Allerdings hat die Weltgeschichte, welche nur in Bewegung kam durch das Zerbrechen der paradiesischen Ruhe, ihr Ziel gefunden im Gottmenschen, die Menschheit, durch die Sünde in den geschichtlichen Prozess geworfen, hat im Sündentilger den Ariadnefaden aus dem Labyrinth erhalten. Die grösste That der Weltgeschichte ist geschehen; ihr Held ist der Sieger über Alles. Nur das bleibt noch übrig, dass diese That und diese Person allgemein anerkannt, seine Siegesfrüchte gepflückt werden. Aber was noch weltgeschichtlich Grosses bevorsteht, ist blos die Consequenz, die völlige Ausführung des principiell schon Verwirklichten. Der Ref. wird antworten: Vielmehr hat jetzt mit dem Gottmenschen und seiner That die wahrhafte Geschichte erst begonnen. Das Werden, die Evolution der Menschheit von Anfang hat jetzt und mit dem Gottmenschen nicht das Ziel erreicht, sondern das wahre Ziel erst aufgesteckt gesehen, und die rechte Kraft zum geschichtlichen Kampfe erst erhalten. Nicht auf der odysseischen Rückfahrt befindet sie sich, sondern jetzt gilt der Kampf um Ilion, wobei Götter mit Menschen gemischt sind, seitdem der λόγος in persönliche Einheit mit dem Menschen getreten und den Geist ausgegossen hat, dass er alles Fleisch durchdringe. Nicht sowohl die That des Gottmenschen auf Erden, seine Thaten

im Himmel d. h. durch die von seinem Geist erfüllten Seinen sind die eigentlichen weltbewegenden Mächte, und das Ende wird sein, wenn er vollkommen geworden ist in und mit der ihm zugehörigen Menschheit, wenn alle seine Glieder nur an ihm wirklich leben und mit ihm herrschen.

(Schluss folgt).

II.
Uebersichten und Kritiken.

1.
Uebersichtliche Darstellung des jetzigen Zustandes der Theologie in Dänemark.

Von

Dr. Fr. Beck in Kopenhagen [1]).

Das Interesse, welches sich in Deutschland an die Betrachtung der jetzigen theologischen und philosophischen Literatur anderer Nationen knüpft, ist besonders in dem Falle, wo die gedachte Literatur in der deutschen, als der eigentlichen Mutterliteratur wurzelt, nicht so sehr eigentlich wissenschaftlicher Art, insofern nämlich die allgemeinen Aufgaben der betreffenden Wissenschaft am nächsten wohl auf dem Boden, aus dem sie hervorgegangen, also in Deutschland selbst ihre Entscheidung finden werden, als vielmehr praktischer Natur, auf die Verbreitung und Befestigung der Wahrheit, der schon gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntniss unter diesen eine niedrigere Stufe in der Geschichte der Wissenschaft behauptenden Völkern gerichtet, also ein Interesse vom Standpunkte der Cultur, der Humanität. Es muss aber das wahrhaft wissenschaftliche Interesse zu einem solchen Cultur- oder Humanitäts-Interesse fortgehen, es gehört zum Wesen der Wahrheit, allgemein gekannt und gewusst zu werden, sie wird daher nicht

1) Schon vor einigen Monaten eingesandt.

Bemerk. d. Red.

auf einen ursprünglichen Kreis beschränkt werden können, wo ihre gewichtigsten Probleme vom Anfange an angeregt und vielleicht gelöst sind, sondern sich verbreiten, um durch die Aufnahme in eine andere Volksindividualität sich von einer neuen, eigenthümlichen Seite zu zeigen. Das humanistische Interesse an der Cultur bekommt demgemäss das wissenschaftliche Moment zurück, worauf es anfänglich Verzicht geleistet hatte. Wenn etwa eine Volksindividualität die bereits anderswo erkannte und entwickelte Wahrheit nicht in einem durch ihre Natur bedingten eigenthümlichen Typus hervorzubringen vermöchte, sondern sich passiver Weise von den neuern Culturmomenten gleichsam überwältigen liesse, also das bereits Bekannte, nur nach einem bedeutend geringeren Maasstabe dem Blicke darböte, dann wäre der Betrachtung eines solchen einförmigen Prozesses keinerlei Interesse abzugewinnen. Es wird diess der Fall, theils wenn eine durchaus eigenthümliche, selbstständige Naturanlage mit einer absolut fremden Cultur in Verbindung tritt, also eine qualitative Verschiedenheit obwaltet, theils in quantitativer Hinsicht, wenn eine unendliche Culturlosigkeit plötzlich in Berührung mit den entwickeltsten Culturelementen kommt. Russland behauptet bekanntlich in beider Hinsicht eine solche Stellung zur gegenwärtigen Cultur, und es war nur eine oberflächliche Betrachtungsweise, die sich für die angeblich grosse Mission dieses Staates in der Culturgeschichte begeisterte, der scharfe kritische Blick der neuesten Zeit wendet sich vielmehr mit Widerwillen von ihm weg, und verlangt eine bei weitem tiefere, innerlichere Durchdringung und Aufnahme der europäischen Civilisation, als bisher geschehen ist.

Ich habe durch dieses Beispiel *per antithesin* das innere Verhältniss der dänischen und im Allgemeinen der skandinavischen Völker zur europäischen Cultur andeuten wollen, deren allgemeine Elemente sie theils bereits aufgenommen haben, theils wie in der Politik im Begriffe stehen, solche zu erkämpfen; es ist hiemit auch angedeutet, dass das Verhältniss zur Literatur der Ausländer, namentlich Deutschlands, und ganz besonders zu der eigentlichen Blüthe der deutschen Wissen-

schaft, der Philosophie und Theologie ein inneres, durch Geistesverwandtschaft bestimmtes sei. Es findet sich aber nicht nur diese qualitative Voraussetzung zur Aneignung der auswärtigen Wissenschaft, sondern auch in Betreff der neuesten Entwicklung die quantitative, indem jeder bedeutende Entwicklungsmoment in der Theologie und Philosophie Deutschlands nicht ohne bedeutenden Einfluss auf die einheimische vorübergegangen ist, und wohl auch, wie der Rationalismus, eine allgemeine Erschütterung in der Kirche hervorgerufen und die ganze Aufmerksamkeit des Staates für sich in Anspruch genommen hat. Eine wirkliche, innere Aneignung des ursprünglich Fremden findet also hier statt, die der Gegenstand eines wahren Culturinteresses sein muss, welches, wie oben gesagt wurde, immer das rein wissenschaftliche Moment in sich hat.

Es ist der Zweck des gegenwärtigen Aufsatzes, den ich von dem hochverehrten Herausgeber dieser Zeitschrift aufgefordert geschrieben habe, zu zeigen, wie die neuere Gestalt der Philosophie und Theologie in Deutschland sich auf eigenthümliche Weise in der dänischen reflektirt hat. Um aber diese neueste Wendung der dänischen Theologie zu hegreifen, müssen wir zuerst einen Blick auf die gegebenen geschichtlichen Verhältnisse in der Kirche und Theologie werfen, die den Eingang der neueren deutschen Speculation vorbereiteten.

Der aus der Aufklärung hervorgegangene dogmatische Indifferentismus hatte seit dem Anfange dieses Jahrhunderts allgemeinen Eingang in die dänische Kirche gefunden, ohne dass derselbe jedoch durch irgend eine bedeutende Persönlichkeit in der Literatur oder auf der Universität vertreten war; er erhob sich aber allmählig zur bestimmten Gestalt des Rationalismus, als dieser besonders vom Jahr 1822 an seinen bedeutendsten, wenn auch nicht immer völlig entschiedenen Fürsprecher gewonnen hatte. Von der Zeit an aber, da der Rationalismus mit bedeutendern Werken von einer einflussreichen akademischen Thätigkeit unterstützt aufzutreten anfieng, hatte er einen gefährlichen Kampf mit der streng staatskirchlichen, gleichsam hochkirchlichen Parthei im Lande zu bestehen, die die im Reichsgrundgesetze festgestellte symbolische Lehre durch

die Staatsgewalt aufrecht gehalten wissen wollte; sie forderte diese Entscheidung vom Staate vor aller wissenschaftlichen Untersuchung, erst wenn die Gegner den kirchlichen Boden geräumt hätten, wollte sie es auch in der Wissenschaft mit ihnen aufnehmen. Es ist demnach wahr, wenn Rudelbach sagt, dass der kirchliche Kampf nie mit grösserer Klarheit als in Dänemark geführt wurde; allein eben um dieses rohen praktischen Treibens willen hatten die Kirchlichen von vornherein alle Wissenschaftlichkeit eingebüsst, und sie mussten sich eine ebenso praktische Widerlegung gefallen lassen, indem eine besonnene Staatsregierung ihre ungestümmen Ansprüche mit Entschiedenheit von sich wies. Es war jedoch unmöglich, dass einem solchen Treiben anderes, als die blosse Praxis entgegengesetzt werden konnte, es war für die Theorie durchaus nicht zugänglich. Der staatskirchenpolizeiliche Standpunkt wurde jetzt von den Kirchlichen aufgegeben, und sie erhoben sich zu dem Gedanken der »heiligen allgemeinen Kirche«, in welche die Staatskirche verschwinden sollte. Das materiale sowohl, als das formale Princip der protestantischen Kirche wurde aufgegeben, die Kirche sollte ihr Prinzip in sich selber haben, und zwar nicht in dem Geiste, sondern in der ursprünglichen Erscheinung, d. h. in dem Worte, durch das sie in den aufzunehmenden Individuen gestiftet wird, das von jedem Baptizanden bei seiner Taufe bekannt wird, also in dem apostolischen Symbolum, das eben so hoch über der Schrift stehe, als das lebendige Wort über dem todten Buchstaben, der nach jenem zu erklären ist; durch dieses von der Schrift unabhängige Prinzip würde die Kirche auch von allen gegen die biblischen Bücher gerichteten kritischen Verwüstungen unberührt bleiben. Diese so bestimmt ausgesprochene katholisirende Ansicht entwickelte sich auch auf dem praktischen Gebiete zum schroffsten Gegensatze gegen die Staatskirche, und eben um dieses Gegensatzes willen musste sie es versuchen, auf dem theoretischen Boden sich Anerkennung zu verschaffen, also das bisher vernachlässigte Gebiet der Wissenschaft betreten. Für Einige war freilich die Autorität Grundtvigs hinreichend, um dieses neue Prinzip als orthodox zu proklamiren, und unbarmherziger Weise alle Wi-

dersprechenden zu verdammen, selbst wenn sie nach gewöhnlichem protestantischem Maasstabe orthodox waren und die Staatskirchengesetze auf ihrer Seite hatten. Doch, wie gesagt, im Allgemeinen war die kirchliche Parthei, durch Grundtvig selbst angeregt, von der Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Erhärtung ihres Standpunktes überzeugt; und es entstand eine gewisse Grundtvigsche Schultheologie, die nicht blos des Meisters kirchlichen, sondern auch seinen übrigen eigenthümlichen Ansichten huldigte und in dem Dr. Kierkegaard einen beredten Wortführer gewann. Die ziemlich sklavische Anschliessung an Grundtvig aber, die immer zum Vorschein kam, war nicht geeignet, dieser Theologie eine allgemeine Anerkennung ausser den Kreisen, die von vornherein der Grundtvigschen Kirchlichkeit zugethan waren, zu verschaffen. Diese Richtung aber, wenn sie auch nicht den Rationalismus hat überwinden können, hat wenigstens das Bedürfniss einer tieferen Erkenntniss der Religion geweckt und dadurch Viele dem Rationalismus abwendig gemacht, lange bevor die spekulative Theologie Eingang gefunden hatte oder gar nur gekannt war. Ja selbst auf den Rationalismus blieb die kirchliche Richtung nicht ohne Wirkung, derselbe suchte sich einen immer positiveren Gehalt zu geben, bald durch Aufnahme von Elementen aus der Gefühlstheologie, bald aus der speculativen Theologie. Auch fand um dieselbe Zeit die de Wettische symbolisch-idealisch-kritische Gefühlstheologie einen Vertreter auf der Universität in der Person des Herrn Scharling, von dessen rüstiger apologetischer Thätigkeit gegen die neuere philosophische Kritik späterhin die Rede sein wird. Die vorherrschende Stimmung an der Universität und in der Literatur wurde demnach eine Hinneigung zur Aneignung des positiven Inhaltes der Religion, eine Unzufriedenheit mit dem Rationalismus, die auch durch das Studium deutscher Schriften, meistens noch von Schleiermacherischer Färbung, genährt wurde. Demgemäss fand wohl die speculative Theologie nie einen geeigneteren Boden für ihr Gedeihen, besonders wenn sie dem religiösen Bedürfnisse in einer positiveren Gestaltung entgegenkam, als sie z. B. in der Hegel'schen Religionsphilosophie oder gar Marheinecke'schen Dogmatik zeigte.

Es wurde diess Bedürfniss nach einer positiven Theologie durch H. Martensen befriedigt, der schon durch seine Habilitationsschrift *de autonomia conscientiae sui humanae in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta* 1837 [1]), die vortheilhaftesten Vermuthungen von sich bei dem Publicum erregt hatte, und bereits im folgenden Jahre mit einem unerhörten Beifall als Docent auftrat. Uebrigens hatte schon vor der Erscheinung Martensens J. L. Heiberg eine Reihe von Abhandlungen, besonders zur Aesthetik, dann aber auch zur Theologie und eigentlichen Philosophie vom neuesten speculativen Standpunkte aus geliefert, die, durch ihren Gehalt nicht weniger als durch die gebildete Sprache, den musterhaften, leicht fliessenden Styl, die geistreiche, witzige Darstellung ausgezeichnet, mit dem grössten Interesse von allen Gebildeten aufgenommen wurden. Der literarischen Thätigkeit dieses Mannes kann aber hier nur diese ganz beiläufige Erwähnung geschehen, da dieselbe theils sehr wenig die Theologie betrifft, theils mehr der Vergangenheit als unmittelbar der Gegenwart angehört, was er auch selbst in der Vorrede zu seinen eben jetzt erscheinenden sämmtlichen Schriften ausgesprochen hat. Diese Leistungen von Heiberg kamen dem eben auftretenden Martensen vortrefflich zu Statten; als philosophischer Theologe konnte er in Dänemark den Ruhm der Originalität für sich in Anspruch nehmen,

1) Die Schrift enthält eine Kritik der neueren auf dem Princip der Autonomie gegründeten dogmatischen Systeme der Kantschen, Schleiermacherschen und Hegelschen Schule. Der Verf. schien sich hier an die überhegelschen Positionen (Weisse etc.) anschliessen zu wollen: später kam er aber auf andere Gedanken. Diese Schrift hat er neuerdings dänisch übersetzen lassen, was wiederum einigen Zweifel an seiner wahren Gesinnung erregt. Der Uebersetzer hat die Erscheinung dieser Schrift als eine Aera in der dänischen Theologie bezeichnet, von der man schon zu rechnen anfange. Das klingt freilich lächerlich von einer an sich unbedeutenden Habilitationsschrift gesprochen; wenn man aber bedacht hätte, dass die folgende gewiss nicht bedeutungslose Strebung und Thätigkeit des Verfassers auf diese Schrift gegründet ist, würde man kaum die obige Aeusserung zum Gegenstande eines so unbedingten Spottes gemacht haben, wie es zuweilen der Fall gewesen ist.

während er doch bei seinem Publicum eine allgemeine Vorstellung von seiner Richtung voraussetzen durfte, was den Eingang seiner Lehre sehr erleichterte. Das Bündniss ferner mit einer so bedeutenden literarischen Persönlichkeit als Heiberg musste ihm ein grosses Ansehen auch ausserhalb seines nächsten Publicums verschaffen. Mit seiner entschiedenen Hinneigung zum Positiven verband er damals noch eine gewisse Freiheit der Gesinnung, die ihn mit Ironie auf vieles traditionelle Wesen in der Theologie herabsehen liess, wodurch er auch die liberale Fraction der Theologen für sich gewann, was damals möglich war, da die Elemente der philosophischen Theologie noch nicht so scharf geschieden waren als späterhin. Indem aber unser Theolog dadurch ein ungeheures Publicum und eine bei uns unerhörte theologische Autorität bekam, hatte das die üble Folge, dass er sich um so hartnäckiger in die einmal angenommene positive Richtung festsetzte, anstatt dem Fortschritte der Wissenschaft zu folgen. Die neuere Kritik wurde entweder ganz ignorirt, oder höchstens wurde eine oberflächliche Notiz und zwar in abfertigender Weise von ihr genommen. Da dieselbe sich jedoch bald intensiv und extensiv zu einer beunruhigenden Macht entwickelte, deren Dasein nicht länger ignorirt werden konnte, so war nichts übrig, da von einer Widerlegung natürlich nicht die Rede sein konnte, als sich von dem angeblich philosophischen Standpunkte allmählich zurückzuziehen, mit bestimmtem Bewusstsein die theologischen Voraussetzungen als solche geltend zu machen, und damit alle Gemeinschaft mit dem gegnerischen Standpunkte abzuschneiden, wie wir diess an der neuesten Schrift Hrn. Martensens gesehen haben.

Dieser Mann hat mit seinen theologischen Bestrebungen nicht allein gestanden; wir haben in diesem Aufsatze nicht sosehr seine literarischen Leistungen, deren zwei bereits in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen sind, als vielmehr die sowohl durch seine Thätigkeit als durch den unmittelbaren Einfluss des Studiums deutscher theologischer Bücher hervorgerufene Literatur zu betrachten, und wenn auch die hier besprochenen Schriften nicht alle der speculativen Theologie im eigentlichen Sinne angehören, sind sie doch immer auf irgend

eine, es sei nun positive oder negative Weise von ihr influenzirt. Am passendsten werden wir den Anfang mit einigen rein philosophischen Schriften machen, da hier ja eben von einer Theologie die Rede sein soll, deren wesentliches Merkmal ihr bestimmtes Verhältniss zur Philosophie ist.

Schon der obengenannte Professor Heiberg hatte einzelne Bruchstücke einer speculativen Logik herausgegeben, es jedoch nie zu einem Ganzen gebracht, wenn man nicht seine als Manuscript für Zöglinge der militärischen Hochschule zu Kopenhagen gedruckten Vorlesungen als solches betrachten will, was der eigenen Meinung des Verfassers kaum gemäss sein dürfte. Dagegen sind später von zwei jüngeren Theologen Bearbeitungen des Ganzen der speculativen Logik unternommen worden, die freilich bis jetzt noch nicht vollendet sind. Die erstere heisst »populäre Vorträge über Hegels objective Logik von A. P. Adler 1842 [1].« Der Vf. spricht es als die Aufgabe der Philosophie in einem Volke, dessen Bestimmung es nicht ist dieselbe unmittelbar weiter zu führen, aus, dass sie eine populäre Form annehme, was freilich nicht mit jener flachen Popularität zu verwechseln ist, die nichts ist als Gedankenlosigkeit. Die Philosophie, sagt der Vf., ist nun einmal um keinen billigern Preis, als um das Denken zu haben. Wirklich scheint der Vf. die Gabe zu besitzen, die abstractesten Gedankenbestimmungen in einer so

1) An der Universität zu Kopenhagen von dem Verf. als Privatdocenten gehalten. Später nach seinem Uebertritte in den geistlichen Stand als Pfarrer auf Bornholm hatte der Vf. den zweiten Theil über die subjective Logik bereits vollendet, als der persönlich vor ihm erscheinende Christus ihn hiess das Manuscript in's Feuer zu werfen, was er natürlich auch that. So erzählt der Vf. selbst den Hergang der Sache in der Vorrede zu einigen im Sommer 1845 von ihm erschienenen manichäisch-theosophischen Predigten, die mit der Prätension einer unmittelbaren göttlichen Eingebung auftreten. Aehnliche Ansichten hat der Vf. in einer buntscheckigen Collection von Aufsätzen, Aphorismen, Predigten, Grab- und Trauungsreden unter dem Titel »Studien« (so eben erschienen) in einer fast wahnsinnigen Weise weiter geführt, die endlich eine vorläufige Einstellung seiner Amtsthätigkeit nothwendig gemacht hat.

lebensvollen concreten Form zu versinnlichen, dass es dem gewöhnlichen gebildeten Bewusstsein möglich wird, ihrer Bewegung zu folgen oder wenigstens eine allgemeine Vorstellung davon zu erlangen. Er hat eine dichterische Veranschaulichungsgabe, ein combinatorisches Talent, wodurch oft die entferntesten Gegenstände zur Erläuterung logischer Bestimmungen treffend angebracht werden, eine nicht gewöhnliche Belesenheit in der dem gebildeten Publikum am nächsten zugänglichen ästhetischen Literatur, deren Ideen er zur Verdentlichung der logischen Gedanken benutzt. In solcher wahrhaft populären Weise ist namentlich die Einleitung geschrieben, worin eine Darstellung des Begriffes der Philosophie im Allgemeinen, ihres Verhältnisses zur Erfahrung, so wie auch treffende Bemerkungen über den Standpunkt der Hegelschen Logik und ihrer Voraussetzungslosigkeit gegeben werden. Was die eigentliche Entwickelung der logischen Categorien und ihres Ueberganges in einander betrifft, so gebricht es freilich zuweilen an der dialektischen Schärfe, und die Anschauung des sich selbst bewegenden Gedankens, die uns die Logik geben sollte, wird oft durch die Menge von Anspielungen, Beispielen und geistreichen Wendungen getrübt, allein eben der Umstand, dass der Vf. die logischen Gedanken in einer solchen ihnen ursprünglich fremden Form wiederzugeben vermag, in der sie auch allein dem gebildeten Publikum zugänglich sind, kann als ein Zeugniss seiner Macht über den abgehandelten Gegenstand betrachtet werden. Wir werden an einzelnen Beispielen über die Weise des Vfs. näher aufklären. Die logische Categorie »Etwas« erläutert er durch eine entsprechende Erscheinung in der Sphäre des Geistes, nämlich den Mysticismus, der eben in diesem unbestimmten Etwas seinen Grund hat, wo man im Stolze über den Besitz der Einheit sich auf keine nähere Bestimmung einlassen will, wo man Alles in Etwas zu haben glaubt, und anstatt zu sehen, wie es sehr gut mit dem »Anderen« vereinigt werden kann, vielmehr dies Andere vernichtet. — Es versteht sich, dass die eigentlich logische Entwickelung immer einer solchen Exemplificirung vorausgeht. — Von dem Uebergange des einen Momentes in das andere heisst

es p. 46: Das letzte Resultat, das eine Sphäre hinterlässt, ist nicht sie selbst, sondern eine andere Sphäre; dies ist die Meinung, wenn vom Uebersichhinausgehen gesprochen wird; jede folgende Sphäre liegt immer im letzten Resultate der vorangehenden. In der Fassung dieses Ueberganges besteht grösstentheils der Griff auf die Hegelsche Dialektik — nämlich zu sehen, wie eine Sphäre, wenn sie zur äussersten Spitze der Entwickelung getrieben ist, mit einem Male durch eine Selbstnegation ihre Rolle ausgespielt andeutet, den Platz räumt und gleichsam müde des Ganges der Entwickelung und unmächtig mehr zu leisten, auf ihren ersten, nichtssagenden Anfang zurückzutreten scheint, dann aber zugleich gerade in demselben Nu durch die wunderbare Metamorphose der Dialektik umschlägt und in einer neuen Gestalt hervorgeht. In seinem anscheinenden Ende und Aufhören hat das Absolute immer neues Leben. — Auch wollen wir die allgemeine Betrachtung des Vfs. über die reinen Reflexionsbestimmungen in der Logik (Identität, Unterschied u. s. w.) hier anführen p. 119. Die reinen Reflexionsbestimmungen gehören zu den merkwürdigsten Durchgangspunkten in der Logik. Nachdem das unmittelbare Sein verloren gegangen ist, scheint der Gedanke in den reinen Reflexionsbestimmungen gleichsam auf eigene Hand zu gehen. Er scheint ganz sich selbst zu tragen, bis er endlich Ruhe in dem von ihm selbst gesetzten Sein findet in der daseienden Gestalt, in der er seinen Traum erfüllt glaubt. — Es ist vielleicht keine Stelle in der Logik, wo die Selbstbewegung mit so überraschender Schnelligkeit vor sich geht, es ist gerade, als ob diese reinen Reflexionsbestimmungen sich leichter fühlten, nachdem sie die Last der Unmittelbarkeit von sich geworfen. Sind wir erst so glücklich gewesen, das »Wesen« richtig zu treffen, es als Reflexion zu fassen und uns in die Arme derselben zu übergeben, so geschieht die Wendung vom aufgehobenen Sein zum neuen Sein, das gleichsam von sich selbst gesetzt wird. Indem wir von dem Elemente der Reflexion getragen werden, werden wir immer weiter geführt, sie gebietet uns blos nachzudenken, gleichsam Rechenschaft für unsere letzten Worte zu machen, dieselben mit Vernunft zu wie-

derholen, ob nicht etwa mehr in ihnen liege, als wir selbst ahnen. Und indem solcherweise das eine Wort das andere nimmt, entfaltet sich allmählich das Wesen und eröffnet dem Gedanken eine so weite Aussicht, dass er kaum glaubt an demselben Orte zu sein. Im Vergleiche mit der ersten nebelhaften Gestalt des Wesens ist es, als wenn ein Schleier von unseren Augen weggenommen würde. Wie durch Zauberei erscheinen auf einmal die Gedanken so feierlich, als wären es alte Riesen, die heraufbeschworen wurden, und doch so leicht, so innerlich wohlbekannt, als hätten wir sie selbst gedacht. Und während wir uns verwundern, dass sie sich haben verstecken können und im Ganzen ihre Stelle auf den Orten bekommen, die wir völlig zu kennen wähnten, enden wir doch mit dem Geständniss, dass sie nur daselbst gewesen sein können. Die Reflexion ist der glückliche Augenblick, wo das geschiedene Sein sich bewegt und die Gedanken sich erfreuen in Verbindung mit einander gelangt zu sein und in einander scheinen. Ihre Vereinigung ist kein zusammengesetztes und starrgebundenes, sondern ein lebendiges System. Wie ein schnelles Lauffeuer, wie eine unscheinbare Ansteckung und Attraction verpflanzt sich der eine Gedanke durch die anderen, und was die einzelnen Gedanken bewegt, geht wie ein Schlag durch das Ganze. Das Absolute ist in seinen Momenten. Es bewegt sich selbst und die Bewegung wird als eine Erschütterung an fernen Orten gespürt. Mit feierlichem Klang lässt das Absolute die neue Categorie ertönen, und die Momente wiederholen ihn als Echo ringsumher, und nehmen die Farbe der neuen Zeit an. Es ist eine laufende Electricität in dieser Welt der Reflexion; ist ein Licht gezündet, ist das Ganze in einem Nu in Erleuchtung. — Wir könnten mehrere dergleichen Stellen anführen z. B. p. 134, wo der Vf. bei der Abhandlung der Categorie des Widerspruchs, die in der speculativen Logik als Hebel der Dialektik eine so grosse Rolle spielt, während sie der formellen Logik das Kriterium der Undenkbarkeit ist, Veranlassung nimmt den allgemeinen Gegensatz dieser logischen Standpunkte zu erörtern, werden uns aber auf das bereits Angeführte beschränken.

Die ganze Darstellung schliesst sich übrigens auf das Engste an die Hegelsche Logik an, deren Entwickelungen der Vf. gleichsam seinen eigenen Worten misstrauend meistens in den Noten mittheilt.

Wir haben auf einen Augenblick bei einer andern Bearbeitung der »speculativen Logik in ihren Grundzügen« von dem Licentiaten der Theologie und Professor der Philosophie zu Kopenhagen R. Nielsen zu verweilen. Diese Logik sollte laut der Vorrede den ersten Theil einer philosophischen Methodologie (Encyclopädie?) bilden. Es hat aber sehr lange Aussichten mit der Vollendung dieses Systems der Philosophie, da in einem Zeitraume von zwei Jahren nur drei Hefte (im Ganzen 144 Seiten) erschienen sind, die Abhandlung der Categorien des Seins und des Wesens enthaltend. Zu dieser Aussicht auf eine dereinstige Vollendung dieser riesenhaften Arbeit gesellt sich noch der eben so traurige Rückblick auf den fehlenden Anfang. Die Schrift fängt nämlich zum grössten Erstaunen der Leser mit §. 11 an, ohne die geringste Andeutung des gewiss sehr interessanten Inhaltes der *in mente* behaltenen zehn Paragraphen [1]).

Ungeachtet dieser verstümmelten Gestalt ist das bereits Erschienene doch an sich deutlich und hinreichend, um einen Schluss auf den Standpunkt des Vfs. und die Bedeutung wenigstens der ganzen Logik daraus zu ziehen. Der Vf. hat in der Abhandlung einen ganz andern Weg als Adler eingeschlagen, er bemüht sich die Entwickelung in der strengen dialektischen Form zu halten, und man muss gestehen, dass er zuweilen nicht ungeschickt in ihrer Handhabung verfährt (z. B. §. 11 in der Entwickelung der Categorie des Seins). Das bedeutet nun freilich hier nicht viel, da dieses ganze Gebiet in so klassischer Weise bei Hegel abgehandelt ist, allein wenn die Entwickelung nur durchgängig in gehöriger Klarheit und Präcision gehalten wäre, so wäre das bei der Schwierigkeit

1) Man hat freilich bemerkt, dass es vielleicht die Absicht des Vfs. gewesen, in gleichsam dramatischer Weise die Leser von vorn herein mitten in das System hineinzuversetzen.

der Sache immerhin ein Verdienst. Das ist aber hier nicht der Fall. Die einzelnen klaren, lichten Parthien in der Abhandlung werden völlig in Schatten gestellt durch die nebelhafte, mysteriöse Gestalt, in der die logischen Categorien uns hier vorgeführt werden. Der Grundfehler ist ihr theologisirender Standpunkt. Diess zeigt sich auf doppelte und zwar entgegengesetzte Weise. Erstens nämlich wird die logische Idee mit dem religiösen Gottesbegriffe vermischt und in der Bestimmung der Hypostase, und zwar transcendenten Hypostase gefasst. Man vergleiche besonders §. 22. 23, wo die Bestimmungen des Wesens abgehandelt werden und der Vf. jeden Augenblick in Gefahr steht, dem »Wesen« das Prädikat der Existenz beizulegen, was freilich wiederum aufgehoben wird, wenn es nur das »reale Nichts«, die »negative Identität« des Alls sein soll. P. 127. 97 schreibt der Vf. dem logischen Wesen sehr bestimmt als solchem in dieser Abstraction das Dasein zu, wenn er räsonnirt: ist das Wesen ohne Dasein, ist auch das Dasein wesenlos (man bemerkt leicht die Spitzfindigkeit dieses Schlusses, indem »Dasein« in den beiden Sätzen in einem ganz verschiedenen Sinne gebraucht wird, in dem ersteren nämlich als allgemeiner Begriff, in dem zweiten als Complex der wirklichen, daseienden Dinge). Wenn der Vf. eine solche Betrachtungsweise atheistisch nennt, so ist damit die Identifizirung der Logik mit der Theologie offen eingestanden, und doch kommt er p. 123 selbst zu dem nämlichen Resultate, wenn nach seinem eigenen Geständniss die Dialektik des »primitiven« und »consecutiven« Wesens ein gegenseitiges Verschwinden Gottes und der Welt in einander ist. Um aber den unangenehmen Eindruck ein wenig zu mildern, verweiset er auf die »inhaltsvollen Categorien der folgenden Parthien seiner Logik mittelst deren ein realer Gegensatz zwischen Gott und Welt gewonnen werden soll, denn die speculative Logik (nämlich Hrn. R. Nielsens) könne nicht ruhen, bis der theistische Centralgegensatz mit absoluter Freiheit gesetzt ist,« d. h. der Logik wird ihr Ziel von der Theologie vorgeschrieben [1]).

1) Ich habe nur hinzuzufügen, dass das mir eben jetzt zukommende vierte Heft (p. 145 – 192) uns noch nicht in den Bereich jener

Allein es hat doch nicht dem Vf. entgehen können, dass der Inhalt der Logik ein anderer ist, als der der Theologie

---

vielversprechenden Categorien führt, die vielleicht noch ganze Jahre auf sich warten lassen werden. Vorzüglich kommt hier der Abschnitt von der »Existenz« in Betracht. In Beziehung auf die früher entwickelte Dialektik zwischen dem »primitiven« und »consecutiven« Wesen, in der sie eben zusammenfielen, wird hier ausgeführt, wie der exoterische Progress der endlichen Gründe und Bedingungen (d. h. das consecutive Wesen), als das Medium vorausgesetzt werden müsse, wodurch der Urgrund zu sich selbst zurückkehrt; sonst würde der Urgrund das reale Medium für seine immanente Explication, das discrete Andere seiner, worein das reine Licht der Wesenheit seine Strahlen brechen könnte, vermissen; doch darf die primitive Grundbewegung nicht in die consecutive zu Grunde gehen, vielmehr sollen die gebrochenen Strahlen wiederum in die Tiefe des Urgrundes zurückgeworfen werden. Der Widerspruch des consecutiven Progresses, in dem das eine Phänomen unmittelbar die Negation des andern ist, also nur durch die anderen, d. h. in seinem eigenen Nichtsein, besteht, wird nur durch die Rückkehr in den Urgrund gelöst. Früher hat er sich aber in die phänomenale Existenz (das consecutive Wesen) verloren, existirt eben in der Negation seiner Existenz. Also der sogenannte Urgrund und das consecutive Wesen sind nur zwei Seiten der nämlichen Sache. Dasselbe Resultat haben wir auch später, wenn der Vf. p. 168 von der absoluten Dignität der Centralexistenz (des vormaligen Urgrundes) spricht, die durch die vorausgesetzte Aufhebung der relativen Anfänge (d. h. der endlichen Gründe) ihren immanenten Realanfang von sich selber nimmt, wenn er ferner dieselbe in der Identität aller phänomenalen und immanenten Bedingungen unmittelbar als das absolut Unbedingte existiren lässt, während er doch dasselbe von der phänomenalen Existenz aussagen muss, auch ihr besonderer Kreis von Bedeutungen sei durch alle die immanenten Bedingungen der Centralexistenz vermittelt. Das endliche Resultat dieser ganzen Entwickelung lautet denn folgendermaassen (p. 179): Die Centralexistenz existirt also in der Erscheinung aller unmittelbaren (endlichen) Existenzen als die in sich affirmative totalisirte Identität. In dem folgenden Abschnitte wird demnach die Totalität zunächst in ihrer Bestimmung als das Reich der Gesetze besprochen; den letzten Worten des Heftes aber zufolge ist ein für sich seiendes Reich der Gesetze eine unwesentliche Abstraction; nur die phänomenale Welt existire. Also bis auf jetzt nur die trostlose Aussicht auf das endliche Erscheinen der »inhaltsvollen« Categorien!

und Religion, um aber dem etwaigen Widerspruch zwischen beiden zu entgehen, schlägt er ein dem frühern ganz entgegengesetztes Verfahren ein, indem er die logischen Categorien ihres Inhaltes entleert, und sie zu blossen Formen eines anderweitigen Inhaltes macht, wobei freilich der Unterschied dieser vornehmen Logik von der gemeinen formellen schwer zu begreifen wird. So z. B. p. 19, wo der Vf. die Categorie des Fürsichseins als Voraussetzung des Seins für Anderes sehr stark urgirt, indem er bemerkt, dass diese Categorie eine grosse Rolle in der Theologie spiele, deren Aufgabe es sei, das Fürsichsein Gottes mit dem der Welt zu vermitteln. Diess werde in der mythischen Christologie übersehen, der zufolge Christus für Anderes, nämlich das menschliche Bewusstsein sein solle, ohne für sich zu sein. Natürlich könnte man auf diese Weise auch die Wahrheit des Gespensterglaubens beweisen; die Gespenster werden nur dann für Anderes, d. h. das gespenstergläubige Bewusstsein, sein können, wenn sie auch für sich sind. Zuweilen giebt sich die Entwickelung logischer Categorien augenscheinlich als eine Travestie der theologischen Meinungen des Vfs. zu erkennen; so z. B. in der Entwickelung der Categorie des Etwas, wo der Vf. sich nicht begnügt, Etwas in sein Anderes übergehen zu lassen, sondern es sein Anderes durch etwas Anderes als es selbst werden lässt, um aus diesem logischen Axiom den theologischen Satz zu demonstriren, dass Gott sich sein eigener Anderer (der Sohn) durch ein in sich qualificirtes Anderes (die Welt) ist! Dieses Verfahren des Vfs., dass er seine Theologie in der Logik sich reflectiren lässt, um dann wieder durch die Logik die Wahrheit der Theologie zu beweisen, beruht zwar auf einer argen Selbsttäuschung, die aber jedenfalls sehr ergötzlich zu betrachten ist. Wir könnten mehrere dergleichen theologische Proben aus dieser Logik herbeibringen[1]), glauben aber durch das

1) Sogar das erbauliche Element, das man am allerwenigsten in einer Logik erwartet, wird hier nicht vermisst; einzelne Bibelsprüche werden philosophisch commentirt, z. B. p. 36, wo der Spruch, dass Gott unsere Haupthaare gezählt hat, dadurch erklärt wird: dass Er, der das Maass der Dinge setzt, zugleich

Angeführte bereits sattsam erwiesen zu haben, welches Interesse den Vf. in dieser Abhandlung beherrscht hat. Der widerspruchsvolle Charakter des Werkes, den wir aufgedeckt haben, lässt uns ziemlich gleichgültig der zweifelhaften Vollendung desselben entgegensehen.

Wir sind aber noch nicht mit Herrn R. Nielsen fertig; die Leistungen desselben auf dem Gebiete der philosophisch-theologischen Literatur müssen vorerst besprochen werden, sie bilden einen passenden Uebergang zu den eigentlich theologischen Disciplinen. Dieselben sind nicht unmittelbar von dem Herrn N. bearbeitet, nur die Idee ihres Gegenstandes hat er zuweilen in einer sogenannten Philosophie der betreffenden Disciplin abgehandelt. Seine schriftstellerische Thätigkeit bewegt sich demnach auf der Grenzscheide zwischen Philosophie und Theologie. Zunächst wird des Vfs. »Anwendung der speculativen Methode auf die heilige Geschichte 1842« in Betracht kommen, in derselben hat er die der Dogmatik am nächsten liegende geschichtliche Seite der Theologie behandelt. In einer sehr weitschweifigen Einleitung bespricht der Vf. besonders das Verhältniss der Empirie zur Speculation, und macht die Nothwendigkeit dieser beiden Factoren zur richtigen Auffassung und Erkenntniss der geschichtlichen Thatsachen geltend. Durch das sogenannte Phänomen (die Thatsache) müsse man zur Idee hindurchdringen, um von derselben aus das Phänomen wieder zu gewinnen. Das Phänomen wird hier ganz unbefangen in der Gestalt aufgenommen, in der es sich uns zeigt, keine kritische Untersuchung zur Ermittelung des wahren ursprünglichen Thatbestandes gefordert, indem das Selbstbewusstsein als eine *tabula rasa* gilt, auf der das Phänomen ohne irgend eine von der Subjectivität des Referenten herrührende Zuthat mit vollkommener Treue abconterfeit ist. Die Darstellung des Erzählers ist mit dem erzählten Factum vollkommen identisch, dass es

die tiefere Einheit der Qualität und Quantität gesetzt habe. [Wird Hr. N. nicht lieber auch noch mit dem alten Hildenius (in seinem Commentar zum Aristotelischen Organon, Berl. 1585, zu Analyt. post. I, 11) den logischen Satz des Widerspruchs in dem Spruch finden: Eure Rede sei ja, ja, nein, nein? A. d. R.]

eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins geben kann, die nicht nur die Thatsachen in einem falschen Licht erscheinen lässt, sondern sogar selbst die Geschichte macht, davon hat der Vf. keinen Gedanken. Das Phänomen Herrn Nielsens ist ein völlig unerschütterliches Ding, dessen Wesen nur erkannt werden soll zur Bestätigung seiner äusserlichen Thatsächlichkeit. Einer solchen Theorie, womit die Wahrheit der mittelalterlichen Legenden bewiesen werden kann, brauchte sich Herr von Görres nicht zu schämen; zu welcher leeren Scholastik sinkt hier die Wissenschaft herab, welcher conservative knechtische Sinn wird hier an die Stelle einer wahren Unbefangenheit und Objectivität der Anschauung gesetzt! Die Art und Weise wie eine solche Geschichtsphilosophie auf die heilige Geschichte angewendet wird, ergiebt sich von selbst und ist von dem Verfasser in seiner Weise sehr gut dargestellt (§. 20 f.). Der Mittelpunkt der heiligen Geschichte ist die Incarnation, von der Idee der Incarnation aus haben wir demnach die einzelnen Thatsachen dieser Geschichte zu begreifen, deren jede auf ihre Weise diese Idee zur Darstellung bringt (p. 160) [1]. Diese Idee wird aber von der »panlogistischen« Philosophie (Strauss) verkannt, die keinen »vollfertigen« (p. 147) »in sich befestigten Gott, keinen unerschütterlichen Jehova« (p. 139) hat, sondern nur ein dunkles Prinzip, das aus seinem potentiellen Sein zur Actualisirung in der Geschichte aus sich herausgeht, jedoch aus dem Widerspruche eines unendlichen Processes nimmer herauskommt. Indem solcherweise die Welt selbst und die Geschichte als Selbstvermittelung Gottes betrachtet werden, ist die Möglichkeit des Wunders, das eben auf einem Gegensatz zwischen Gott und dem creatürlichen Dasein beruht, und

1) Diese Ansicht befindet sich in einem polarischen Gegensatze zu der Bruno Bauerschen. Auch Bauer will eine vollkommene Durchsichtigkeit der heiligen Geschichte, nur dass die in ihr erscheinende ideelle Macht hier das schöpferische menschliche Selbstbewusstsein ist, womit die Thatsächlichkeit, die eben als eine göttliche gelten will, wegfällt Das ist jedenfalls in abstracter Weise vernünftig, obgleich Weisse gegen einen solchen speculativen Terrorismus auf die Liberalität, womit Hegel dem Empirischen, Geschichtlichen gegenüber von der Strenge seines Standpunktes des absoluten Wissens nachliess, mit Recht verwiesen hat.

damit auch der specifisch heiligen Geschichte von vorn herein abgeschnitten (p. 127 f.). Wenn man aber mit Herrn Nielsen die Vermittelung Gottes in der trinitarischen Weise als immanente Negativität innerhalb der eigenen Grenzen des Gotteslebens, (welches richtig wäre, wenn diese Vermittelung ideell gefasst, und die Vorstellung des Zeitlichen, Empirischen nicht hineingemischt würde, was aber Hr. N. thut p. 140), sich vorstellt, wenn man in Gott (ebenfalls auf empirische Weise), eine von Ewigkeit her vermittelte Immanenz des Idealen und Realen, mit anderen Worten eine göttliche, von der menschlichen qualitativ verschiedene Vernunft annimmt (p. 145), wenn des speculativen Begreifens nothwendige Voraussetzung der absolute Glaube sein soll (p. 146), dann haben wir unläugbar die solideste Grundlage einer abstract heiligen Geschichte, die freilich als empirische Offenbarung der absoluten Wahrheit die ganze Weltgeschichte überflüssig macht. Das ist auch von dem Vf. zugegeben, wenn er das Wunder (d. h. die Erscheinung des Absoluten auf empirische Weise, also das eigentliche Wesen dieser Geschichte) als eine Anticipation des Verhältnisses bestimmt, das nach dem religiösen Geiste im metaphysischen Sinne schon stattfindet und dereinst zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung verwirklicht werden soll (p. 152). Eine Theorie aber, die in dergleichen chiliastischen Unsinn hinausläuft, hat sich selbst das Urtheil gesprochen [1]).

Es wäre freilich interessant gewesen, wenn der Vf. seine Theorie nicht nur auf das Allgemeine der heiligen Geschichte, sondern auch auf die einzelnen evangelischen Berichte angewendet hätte; das hat er nun nicht gethan. Statt dessen hat er uns aber so eben eine »Philosophie der Kirchengeschichte« gegeben, die jedenfalls auch geeignet gewesen wäre, die Wahrheit der allgemeinen Geschichtstheorie des Herrn Vfs. zu bestätigen; man nahm desshalb dieses Buch mit einer gewissen Neugierde zur Hand, fand aber bald, dass Herr N. nicht einmal seiner eigenen Forderung Genüge gethan hatte; er musste

1) Ich habe eine ausführliche Kritik dieser Schrift in der theologischen Zeitschrift der Professoren Scharling und Engelstoft 1843 1stes Heft geliefert.

nämlich das »Phänomen«, d. h. die geschichtlichen Verhältnisse, genau kennen, bevor er zur Idee hinaufsteigen konnte. Diese kirchengeschichtliche Philosophie aber ist nicht aus einem gewissenhaften Studium der Denkmäler, worin sich der kirchliche Geist ausgeprägt hat, der Bekenntnissschriften, der patristischen und späteren kirchlichen Literatur, nicht aus einer lebendigen Anschauung des Eigenthümlichen der verschiedenen Perioden der Geschichte hervorgegangen, sie weiss vielmehr nur, was sich in den Handbüchern von Guerike und Hase findet, deren geschichtlichen Stoff sie mit willkührlicher Aufzettelung einiger philosophischen Categorien in eine dialektische Flüssigkeit gebracht zu haben wähnt. — In einer ähnlichen philosophastrischen Weise und ohne alle gründliche Kenntniss des geschichtlichen und philologisch-kritischen Apparats hat der Vf. eine exegetische Bearbeitung des Römerbriefes geschrieben (deutsch übersetzt Lübeck 1843) [1]). Dass durch die religionsphilosophische Parthie dieser Exegese nichts Bedeutendes geleistet, so wie auch, dass dieser exegetische Standpunkt keineswegs neu war, was der Vf. beanspruchte, sondern bereits von Billroth, Matthies u. A. eingenommen, wurde dem Vf. auf sehr schlagende Weise in den Recensionen der Herren Hagen und Scharling nachgewiesen. Fügt man endlich zu dieser vielseitigen philosophisch-theologischen noch die politische Schriftstellerei im absolutistischen Sinne hinzu, so hat man ein vollständiges Bild der literarischen Persönlichkeit des Herrn Professor Nielsen.

Geben wir von dieser Philosophie zur eigentlichen Glaubenslehre über, so werden hier die dogmatischen Arbeiten des Herrn Martensen auszuschliessen sein, da die zwei wichtigsten derselben bereits in dieser Zeitschrift angezeigt sind und der Habilitationsschrift in der Einleitung dieses Aufsatzes kurze Erwähnung geschehen ist; ein zusammenhängendes dogmatisches Werk hat der Genannte nicht geliefert. Ein solches wurde überhaupt in unserer neueren theologischen Literatur vermisst — das (rationalistische) System der Dogmatik des 1834 verstorbenen Bischofs von Seeland Peter Erasmus Müller war seit vielen

1) Genaueres über sie noch in diesem Hefte A. d R.

Jahren gänzlich vergessen — bis zum Ende des vorigen Jahres, da der Professor Dr. Clausen mit einer »Entwickelung der christlichen Glaubenslehre« (555 S.) hervortrat. Diese Schrift ist aus Vorlesungen vor einem gebildeten Publikum entstanden, gehört somit nicht eigentlich der gelehrten Theologie an, wird aber hier desshalb besprochen, weil es eine innere Nöthigung dieses Standpunktes ist, sich von dem streng wissenschaftlichen Gebiete auf das populäre zurückzuziehen, welches auch der Vf. offen eingestanden hat, wenn er in einer solchen Darstellung die angemessenste Form für sein dogmatisches System findet; es ist nicht die Meinung des Vfs., dass ein gelehrt ausgestattetes System diesem populären zur Seite gestellt werden solle; jenes, das er in seinen eigentlich akademischen Vorlesungen vorzutragen hat, betrachtet er vielmehr als eine Vorstufe zu dem letzteren, das sein eigentliches Ziel ist. Es ist nämlich der Standpunkt des Prof. Clausen nicht der starre sich gegen allen Einfluss fremder Ansichten und Principien versperrende Rationalismus — derselbe würde, wenn er auch gänzlich verschollen ist, wegen der Bestimmtheit seines Princips und des sich durch das Ganze hindurchziehenden fest ausgeprägten Typus immerhin in einer wissenschaftlichen Form auftreten können — sondern vielmehr ein wenn auch nicht entwickelungsfähiger, doch eindrucksfähiger, empfänglicher Rationalismus, der den geistigen Mächten der Zeit einen bedeutenden Einfluss auf sich gestattet und Momente derselben in sich aufnimmt, ohne über das Verhältniss dieser fremden Elemente zu dem ursprünglichen Princip zu fragen, welches durch ein solches Verfahren allmählich zersetzt und in völlige Unbestimmtheit verwischt wird. Dieser eklektische durch die Gefühlstheologie und speculative Theologie aufgelockerte Rationalismus kann es wegen seines inneren Widerspruchs nimmer zu einem systematischen Ganzen bringen, er muss das bestimmte, consequente Denken, das ihn zur Aufklärung über diesen Widerspruch bringen würde, scheuen und an seine Stelle ein sogenanntes »christliches« Denken setzen, d. h. ein Denken, welches kein Denken ist, weil ihm seine Gesetze von vorgefassten Meinungen vorgeschrieben werden. Demgemäss gehen

kritische Räsonnements und Bedürfnisse des christlichen Bewusstseins, philosophische Betrachtungen und Behauptungen der unendlichen Beschränktheit der menschlichen Vernunft bunt durcheinander [1]). Ungeachtet der Vf. auf's Energischste gegen die philosophische Lehre von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen protestirt (z. B. p. 327), ungeachtet er auf's Nachdrücklichste die Zweiheit (den Dualismus) als zum Wesen der Religion gehörig urgirt (p. 54 gegen Feuerbach), sagt er doch, dass »das Göttliche in Christo sich als Menschliches zeigte und das Menschliche in ihm als Göttliches«, und wie wäre denn das möglich ohne die Voraussetzung der Einheit beider Seiten? Er adoptirt die speculative Lehre von der Begreiflichkeit Gottes, wenn er behauptet, dass das göttliche Wesen in seinen Grundzügen erkannt werden könne, das aber nimmt er mit der anderen Hand zurück, wenn er wiederum die Unbegreiflichkeit Gottes behauptet, indem Gott in dem Christenthume sich zwar geoffenbart habe, aber doch nicht offenbar geworden sei; er muss also etwas anderes als sich selbst geoffenbart haben. Neben einem nicht undeutlich ausgesprochenen Verdacht gegen die biblischen Wunder als äusserlich verbürgte Thatsachen, (sie werden mit den muhamedanischen und jansenistischen in dieser Hinsicht zusammengestellt) protestirt er doch gegen die Behauptung der Unmöglichkeit des Wunders, da eine solche Erkenntniss über die Grenzen der menschlichen Vernunft hinausgehe. Eine besonders wichtige Parthie in dieser Schrift ist die Polemik gegen die neuere Speculation, der von dem Vf. die widersprechendsten Dinge Schuld gegeben werden. Nie wird ein Abschnitt beendigt, ohne dass die gottlosen Ansichten besonders der deutschen Jahrbücher angeführt und ein ganzes Heer von Bibelstellen und Postulaten des christlichen Bewusstseins in's Feld gegen sie geschickt wird. Das ist nun freilich lobenswerth, dass der Vf. sich mit dieser Lite-

1) Von demselben Standpunkte eines aufgelockerten Rationalismus ist auch des Vfs. Hermeneutik des N. T. (deutsch, Leipzig 1841) abgefasst, die sich übrigens durch gründliches Quellenstudium der Auslegungsgeschichte auszeichnet.



ratur einigermaassen bekannt gemacht hat, allein sein Studium derselben muss doch sehr fragmentarisch gewesen sein, er würde ihr sonst nicht so Widersprechendes vorwerfen und nicht auf eine so arge Weise den älteren Hegelianismus mit dem jüngeren vermischen. So weiss man nicht, wie man es verstehen soll, wenn der Vf. einer Secte der Hegelschen Philosophie den Vorwurf macht, dass sie Gott zu einem leeren Nichts mache, andererseits aber behauptet, dass nach dem pantheistischen Irrthum dieser Philosophie die menschliche Persönlichkeit zu einem matten Schattenbild würde (p. 224, 261), während doch selbst Strauss gegen Richter die entgegengesetzte Ansicht geltend gemacht hat (Glaubensl. 2 p. 727) und das gewiss streng Hegelsche Werk über die Freiheit von Vatke eine solche Betrachtungsweise unmöglich macht. Die Wahrheit ist, dass diese Ansicht einmal von einem Hegelianer entwickelt worden ist; wird man sie aber desshalb so ohne weiteres dem Systeme, in dem sie nur ein einseitiges Moment ist, aufbürden? Auch der entgegengesetzte Vorwurf des Vfs. beruht auf einer solchen Verwechselung des einzelnen Momentes mit dem Ganzen, in dem es seine Stelle hat.

Ein besonderes Befremden erregt es, dass der Vf. keinen wirklichen Unterschied zwischen den verschiedenen Stufen der neueren Philosophie in ihrem Verhältniss zur Religion anerkennen zu wollen scheint, sondern ganz im Allgemeinen der »modernen Speculation«, der »Hegelschen Philosophie« Feindschaft gegen das Christenthum Schuld gibt; die speculativen Dogmatiker werden ganz auf eine Stufe mit den neuesten Kritikern gestellt. Er macht die Worte Jul. Müllers, dass der frühere Judas-Kuss jetzt zur offenen Saulusverfolgung geworden sei (p. 89) zu den seinigen. Dem wird aber auf anderen Stellen vollkommen widersprochen, wenn von Hegels Achtung vor der Religion, sogar von Straussens Pietät die Rede ist. Das macht nun freilich der Gesinnung des Vfs. alle Ehre, allein man konnte von ihm verlangen, dass er die verschiedenen Stufen der speculativen Theologie in ihrem inneren Zusammenhange und Hervorgange aus einander als Momente eines zu Grunde liegenden Princips erkannt haben sollte, er brauchte

sich alsdann nicht auf die unsicheren und widersprechenden Eingebungen des unmittelbaren Bewusstseins zu verlassen, sondern würde eingesehen haben, dass ein Princip nimmer seinen ganzen Gehalt mit einem Male dem Bewusstsein aufschliesst, und dass eben darum die Ehre oder Schande der späteren Stufen auf die früheren nicht unmittelbar überführt werden darf.

Obgleich die neuere philosophische Theologie in ihrer kritischen Gestalt wohl nur selten eine entschiedene Anerkennung in Dänemark fand, was mit den oben entwickelten geschichtlichen Zuständen zusammenhängt, wurden doch die bedeutendsten hierhergehörigen Schriften fleissig gelesen, einige unter ihnen sogar dänisch übersetzt. So ist die Strauss'sche Glaubenslehre in einer sehr guten Uebersetzung von dem Candidaten der Theologie H. Bröchner, (der auch eine Brochure gegen Martensen herausgegeben hat) erschienen (1842), das Leben Jesu desselben Verfassers ist aber in einer ziemlich verhunzten Gestalt von Fr. Schaldemase in die dänische Literatur eingeführt worden und zwar zu einer Zeit, da das grosse Interesse, das dieses Werk erregt, bereits nachgelassen hatte (1842—43), und jeder wissenschaftliche Theologe es schon kennen musste. Diese Uebersetzungen sind aber fast alles, was sich bis jetzt aus der dahin einschlägigen Richtung in der dänischen Literatur findet, die einzige originale Arbeit, die gewissermaassen hieher gerechnet werden kann, ist des Referenten Schrift über »den Begriff des Mythus oder die Form des religiösen Geistes« (1842), die übrigens nur in rein objectiver Haltung ihren Gegenstand vom Standpunkte der religionsphilosophischen Kritik aus entwickelt, welche sie als eine geschichtliche Gestalt des Geistes hinstellt, deren Recht es jedenfalls sei von dem einzelnen Individuum aufgenommen und erkannt zu werden, ohne Rücksicht auf den Conflict, in den sie mit seinen sonstigen Ansichten und Interessen gerathen könne. Es wird in dieser Abhandlung der Begriff des menschlichen Geistes dahin bestimmt, dass er in seiner Einzelnheit zugleich Allgemeines sei; die Momente aber, die in der Idealität der Begriffe unmittelbar in einander reflectirt sind, treten in der empirischen Ent-

wickelung aus einander; der Geist wird sich demnach in seiner unmittelbaren Erscheinung nur im Gegensatze zu seiner wesentlichen Allgemeinheit bewusst, dieselbe wird ein ausser und über ihm existirendes Wesen, das aber jedoch nur in Beziehung zu ihm, dem Geiste, ist. Dieser Widerspruch, dass der Geist seine Allgemeinheit immer von sich wegstösst und doch nur die Beziehung auf dieselbe ist, sowie auch umgekehrt, dass die Allgemeinheit nur diese ist als Negation des Selbstbewusstseins, also doch ein wesentliches Verhältniss desselben, verharrt aber nicht im Princip, sondern durchdringt die ganze Entwickelung des Geistes, die ein Objectives, Fremdes sein will, aber doch nur ihren Boden und Gehalt an dem Selbstbewusstsein hat. Diese Antinomie der äusseren Thatsächlichkeit und des inneren Processes im Geiste giebt der ganzen Entwickelung den mythischen Charakter. Diese Thatsächlichkeit muss aber in einem correspondirenden Verhältniss zu den inneren Momenten des Geistes stehen, die sich in ihr ausgelegt haben; der Mythicismus wird demnach symbolisch, und in dieser Eigenschaft ein ästhetischer Begriff, doch hat die Symbolik immer eine verschiedene Stellung in der Religion und Kunst; während sie in dieser nur eine Durchgangsstufe ist für die Dialektik zwischen Form und Inhalt, bis sie in vollkommener Durchdringung zur schönen Form in einander scheinen, so ist in dem eigentlichen Mythicismus durch den schon im Princip gesetzten Dualismus ein Hinausgehen über die Symbolik unmöglich. Der Mythicismus wird also als die allgemeine Form des religiösen Geistes bestimmt, und seine Entwickelung durch die verschiedenen Hauptgestalten des religiösen Bewusstseins bis zu seiner Vollendung in dem Christenthume durchgeführt, das in vollkommener Losgerissenheit von allen weltlichen Banden eine abstract heilige Geschichte im absoluten Widerspruche gegen die Weltgeschichte und zu derselben als verzehrendes Feuer sich verhaltend aus sich geschaffen hat.

Diese Schrift ist übrigens ganz geräuschlos vorübergegangen. Die allgemeine Anschauung war schon aus deutschen Schriften bekannt, und die grosse Mehrzahl der Theologen

wähnte sich über dieselbe durch ihre orthodoxe Speculation hoch erhaben, die kirchliche Parthei endlich ist in ihren jetzigen Bestrebungen in einem so allgemeinen Gegensatze gegen die ganze Gestaltung der protestantischen Theologie begriffen, dass sie von so isolirten Erscheinungen gar keine Notiz nehmen kann.

Wenden wir uns jetzt zur apologetischen Literatur. Schon die Schrift von Clausen hat eine entschiedene apologetische Tendenz, die in der Gegenwart eigentlich aller gewöhnlichen Theologie eigenthümlich ist. Wir haben aber hier nur mit der eigentlichen und ausschliesslichen Apologetik zu thun. Ich würde eines Aufsatzes mit der Ueberschrift »kirchliche Polemik« von Kts. d. h. Jacob Peter Mynster, Bischof von Seeland (in den Heibergschen sogenannten Intelligenzblättern) gar nicht gedenken, wenn die Art und Weise, wie derselbe aufgenommen wurde, nicht einen charakteristischen Beleg für die sich bei uns auch auf das Gebiet der Wissenschaft erstreckende Befangenheit und Unfreiheit bedeutenden Persönlichkeiten gegenüber gäbe. In diesem Aufsatze lässt der Vf. sich in einer sehr absprechenden, hochmüthigen Weise über die neuere kritische Religionsphilosophie, die besonders in Fr. Feuerbachs »elender« Schrift »Religion der Zukunft« enthalten sein soll, vernehmen; der Unterschied der gegenwärtigen Kritik und Philosophie von der französischen des vorigen Jahrhunderts soll nur darin bestehen, dass diese letztere ihre satanische Bosheit mit Witz vereinigte, während die gegenwärtige des Geistes und Witzes gänzlich entbehre; die Anhänger derselben heisst er daher dumme Teufel. Man ist über dieses Benehmen theils in Entrüstung gerathen und höchst unnöthiger und unbedachter Weise mit Grobheit über den Verfasser hergefallen, theils ist man erschrocken und hat seine abweichende Meinung nur in wedelndsüssen Redensarten dem grossen Manne zu sagen gewagt. Ich weiss nicht, warum man bei solchen ganz subjectiven Expectorationen, die ja doch nicht als officiell-bischöfliche Erlasse gelten können, nicht lieber gänzlich geschwiegen hat. Der Bischof selbst will vielleicht diesen Aufsatz nur als eine ganz anspruchslose Mittheilung seiner Meinung über die besprochenen

Erscheinungen an Solche betrachtet haben, für welche diese Meinung etwa eine Autorität sein möchte. Wenigstens hat er selbst einen solchen ganz subjektiven Zweck einer anderen seiner neuesten Arbeiten eingestanden, die er nur als eine motivirte Erklärung über die Art und Weise, wie er noch immer die Evangelien benützt (in seinem Agendenentwurf) betrachtet haben will. Auf dieselbe wird desshalb hier keine Rücksicht genommen. Ein (wahrscheinlich auch apologetisches) lateinisches Programm (zu der am Pfingsten 1843 stattgehabten Weihe der Bischöfe von Lollond-Falster) über die Chronologie der Evangelien von demselben Verfasser habe ich gar nicht zu Gesichte bekommen.

Der rüstigste Schriftsteller auf diesem Gebiete der Theologie ist aber bei uns der Professor der Theologie Dr. Scharling, wie oben erwähnt wurde, ein Anhänger der de Wette'schen Theologie. Derselbe hat in der von ihm und seinem Collegen Engelstoft herausgegebenen theologischen Zeitschrift, die übrigens sehr freisinnig redigirt wird, eine Charakteristik des neueren Kampfes gegen das Christenthum besonders mit Beziehung auf Feuerbach und die deutschen Jahrbücher geliefert, die jedoch an dem Fehler leidet, dass sie fast nur einzelne zufällige Aeusserungen betrifft, ohne zum Princip selbst hindurchzudringen, dessen Wesen und Zusammenhang mit der ganzen neueren Entwickelung der Philosophie und dessen allgemeine Stellung zur Gegenwart der Verf. gar nicht zu ahnen scheint. Das Einzige, was sich durch eine solche unklare Weise der Polemik ausrichten lässt, ist, dass man bei dem Leser eine abstrakte, unbestimmte Vorstellung von antichristlichen Richtungen (was lässt sich nicht alles da unterbringen?) und vielleicht einen grossen unerklärlichen Abscheu vor denselben erweckt. Derselbe Fehler ist auch an einer von Hrn Dr. Scharling neuerlich herausgegebenen akademischen Rede zu rügen, wo Junghegelianismus, Communismus, Socialismus (er mag vielleicht Herweghs Einundzwanzig Bogen gelesen haben), Fleischesrehabilitation in der buntesten Verworrenheit durch einander geworfen werden. Nur wenn Hr. Sch. sein apologetisches Talent den Aufgaben der historisch-dogmatischen Kritik zuwendet, verfährt er auf

eine wissenschaftlichere Weise. So hat er eine Abhandlung gegen die in den deutschen Jahrbüchern 1842 Nr. 42—46 aufgestellte Ansicht, dass die neutestamentlichen Schriften in polarisch entgegengesetzten Systemen wurzeln, und später eine andere gegen die »Behauptung vom Ebionitismus der christlichen Kirche durch die zwei ersten Jahrhunderte« geliefert. Das Gefährliche der letzteren Ansicht findet der Verf. in der aus denselben Principien in der erstgenannten Abhandlung gezogenen Folgerung, dass das Christenthum jetzt, da sein Ursprung der bisherigen Dunkelheit entrissen sei, als welthistorisches Moment, als Summe der vorausgegangenen Entwickelungsstufen betrachtet werden müsse (das wäre doch in der That auch gar zu arg). Wir werden uns hier nur bei der letzteren Abhandlung des Vf's aufhalten. Nachdem er eine ausführliche Darstellung des Inhaltes aller hieher gehörigen Schriften und Abhandlungen von Baur, Schwegler und Anderen gegeben hat, erhebt er einzelne Einwendungen dagegen, indem er auf eine vollständige Widerlegung für's Erste verzichtet. Er vermisst bei den betreffenden Schriftstellern eine klare Bestimmung des Begriffes des Ebionitismus; wenn man ihn in einer weiteren Bedeutung als der gewöhnlichen nimmt, und dabei auf Epiphanius und die clementinischen Homilien verweiset, so behauptet der Verf., dass die Darstellung des Epiphanius sich auf eine Vermischung der Ebioniten mit andern Sekten gründe; die clementinischen Homilien aber will er in keiner Weise als ein ebionitisches Produkt gelten lassen, indem hier sogar die Züge verwischt sein sollen, die die von Epiphanius mit dem Namen der Ebioniten bezeichneten Christen mit der bei ältern Kirchenvätern unter diesem Namen vorkommenden Sekte gemein haben (S. 61); auch meint er könne es unmöglich die Meinung der von ihm bekämpften Ansicht sein, dass die in den Clementinen vorkommenden und von Epiphanius den Ebioniten zugeschriebenen dogmatischen Vorstellungen von Adam als Christus, von der Entstellung des A. T. etc. in der ältesten christlichen Kirche allgemein verbreitet sein sollten; die Meinung könne vielmehr nur die sein, dass gewisse Ideen, Ansichten, Sitten, Herkommen, die von judenchristlichen Kreisen ihren Ursprung hatten, in der

älteren Kirche allgemein anerkannt waren. Der Verf. will aber die Ansicht geltend machen, dass diese Eigenthümlichkeiten dem Einflusse des Judenthums nicht ausschliesslich zugeschrieben werden dürfen.

Wenn die montanistischen Grundsätze, die im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts allgemein in der Kirche verbreitet waren, im Zusammenhange mit dem Ebionitismus ständen, dann würde die bestrittene Ansicht hierin eine bedeutende Stütze haben. Hr. Scharling aber behauptet, dass die dem Montanismus eigenthümlichen Erscheinungen, z. B. die ekstatischen Zustände keinesweges jüdischen, was durch den Prophetismus des A. T. bewiesen werde, sondern heidnischen Ursprunges sei. Die Ekstatiker in Corinth hält der Verf. für Freunde Pauli, die im Gegensatze zu der von der Gegenparthei geforderten persönlichen Verbindung mit Christus, den visionären Zustand geltend machten; diess haben sie mit den Montanisten gemein, bei denen der antipaulinische, traditionelle Charakter sich nicht finde. — Wenn die Askese als Beweis für den ebionitischen Charakter des Montanismus angeführt wird, behauptet Hr. Sch., dass dieselbe durchaus nicht jüdischen Ursprunges sei. Die Askese, die die Unterdrückung der Naturseite des Menschen bezweckt, sei von der jüdischen Observanz der levitischen Gebote durchaus verschieden.

Den Hass der Montanisten gegen Kunst und Schönheit will der Verf. durchaus in keine Verbindung mit dem Ebionitismus setzen, da selbst Marcion einen solchen Hass genährt habe, und Clemens der Alexandriner der Ansicht von der Hässlichkeit Christi ebenso wie Tertullian beistimme. Gegen die Behauptung von der Geringschätzung der Ehe bei den Ebioniten stellt der Verf. die entgegengesetzte, dass die Ehe in sehr hoher Achtung bei den ursprünglichen Ebioniten gestanden habe, und dass die entgegengesetzte Ansicht erst später durch die Essäer hereingekommen sei. Die Corinthier, welche dem Cölibate einen grossen Werth beilegten, hält der Verfasser für Pauliner.

Auch die montanistische Bezeichnung des Christenthumes als *praedicatio novae legis* will der Verf. nicht als einen Beweis eines ebionitischen Charakters gelten lassen, da ähnliche

Ausdrücke bei Paulus vorkommen. Der montanistische Chiliasmus ferner soll keine antipaulinische Tendenz gehabt haben. Demgemäss behauptet Hr. Scharling, dass dieselben Eigenheiten, die von dem jüdischen Charakter des Montanismus zeugen sollen, auch bei den eifrigsten Gegnern des judaistischen Christenthums getroffen werden (S. 75).

Jedoch will es der Verf. nicht läugnen, dass die Auffassung des Christenthumes, die in vielen Beziehungen im Montanismus und überhaupt in der älteren Kirche zum Vorschein kommt, gegen den Geist, der uns in den paulinischen Schriften anspricht, streitet, meint aber, dass darin keine Berechtigung liege, auf das Vorhandensein einer klar bewussten antipaulinischen Tendenz zu schliessen, da man ja gesehen hat, wie z. B. im 17ten Jahrhunderte Theologen, die das Princip der Reformation praktisch verläugneten, dasselbe immer im Munde führten. Wenn behauptet wird, dass der Sieg der eigenthümlichen paulinischen Ansicht von der Abrogation des mosaischen Gesetzes, vom religiösen Universalismus etc. bis zum Ende des ersten Jahrhunderts durch keine einzige Thatsache erwiesen werden könne, so giebt der Verf. die Schwierigkeit eines solchen Beweises zu, da das frühe Zeitalter der betreffenden Schriften eben in Abrede gestellt wird, protestirt aber dagegen, dass die Authentie dieser Schriften wegen eines Inhaltes, der nach der vorausgesetzten Ansicht erst später entstehen konnte, angefochten werde (S. 77). Auf das vermeintlich ganz Unzweifelhafte sich beschränkend behauptet nun der Verf., dass sich im zweiten Jahrhunderte keine Spur davon finde, dass das jüdische Ritualgesetz ausserhalb der eigentlichen ebionitischen Sekte beobachtet worden sei. In Just. dial. c. Tryph. c. 47 findet er einen Beweis für die Oberherrschaft des paulinischen Christenthums in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wenn der genannte Schriftsteller äussert, dass er die Judenchristen nicht billige, welche die Christen zur Annahme des mosaischen Gesetzes zwingen wollten, dennoch aber glaube, dass sie vielleicht durch seine Befolgung selig werden können. — Wenn man bei den älteren Kirchenvätern die eigenthümlich paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glau-

ben vermisst, so behauptet der Verf., dass das Vorhandensein des von Paulus bekämpften Irrthums im zweiten Jahrhundert vorher bewiesen werden solle. — Das Gewicht, das man dem grossen Ansehen, in dem die Schrift Hermae Pastor im zweiten Jahrhundert stand, beilegt, wird nach des Verf. Meinung durch den Tadel des Montanisten Tertullian hinlänglich aufgewogen (de pud. 10. 20).

Ich habe einen so ausführlichen Umriss dieser Schrift gegeben, weil der in ihr besprochene Gegenstand schon zu wiederholten Malen in dieser Zeitschrift erörtert wurde. Uebrigens wie man auch von dem Gehalte dieser apologetischen Beweismittel denkt (dem Ref. steht in dieser Sache kein Urtheil zu), wird man es dem Verf. immerhin als ein Verdienst anrechnen können, dass er durch seine Schrift eine deutliche Vorstellung von diesen wichtigen kritischen Untersuchungen gegeben, und die Aufmerksamkeit grösserer Kreise auf dieselben hingelenkt hat.

Der apologetische Standpunkt, auf den die gewöhnliche theologische Glaubenslehre in der Gegenwart nothwendig hinausläuft, steht in einem wesentlich negativen Verhältniss zur Philosophie selbst in dem Falle, wo er einzelne Momente eines philosophischen Systemes in sich aufnimmt, denn das geschieht nicht im Interesse der Wahrheit, nicht im eigenen Interesse der Philosophie, sondern in einer unwissenschaftlichen Eifersucht für vorgefasste Meinungen, wodurch die Wahrheit in ihr Gegentheil verkehrt wird. Indem wir diese theologische Disciplin, zu der wir durch die Betrachtung der Glaubenslehre hingeführt wurden, verlassen, begehen wir uns wieder auf ein Gebiet der Theologie, dessen allgemein menschlicher Inhalt besonders eine philosophische Behandlung hervorrufen muss, nämlich auf das der Moral. Schon seit vielen Jahren behauptete das auf Kantischen Principien gegründete Moralsystem von Müller eine unbedingte Herrschaft, und wurde ausschliesslich an der Universität gebraucht, bis Prof. Scharling eine zum Behufe seiner Vorlesungen besorgte Uebersetzung des de Wette'schen Lehrbuchs 1835 an seine Stelle setzte. Die Herrschaft desselben hatte aber ein Ende, als Martensen einen, ursprünglich für seine Vorlesungen in der philosophischen Fakultät bestimmten

»Grundriss der Moralphilosophie« (1841) auch als Grundlage seiner theologischen Vorträge benützte. Der philosophische Typus dieser Moral ist (laut der Vorrede) der nämliche, nach dem auch die theologische Moral entwickelt werden muss, was der Verf. daraus folgert, dass die Philosophie eine Erkenntniss der Wirklichkeit sei, in diesem Falle also die wirkliche Sittlichkeit, die sich auf das Christenthum gründet, nicht ignoriren könne. Ist ferner die Moral, bemerkt er weiter, vom Princip des Christenthums durchdrungen, so wird sie nicht umhin können, auf die religiösen Momente der Sittlichkeit einzugehen, die vormals der Theologie als Lehre vom Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium, von der Bekehrung und Nachfolge Christi vindicirt wurden. Der Unterschied zwischen der theologischen und philosophischen Behandlung kann sich demnach nur darin zeigen, dass die letztere beim Allgemeinen stehen bleibt, während die Theologie den religiös-ethischen Punkten ihre Entwickelung durch die hieher gehörigen biblischen und kirchengeschichtlichen Momente giebt. Nicht durch eine von der Philosophie verschiedene Methode, sondern durch concrete Individualisirung des Allgemeinen soll die qualitativ theologische Form sich beurkunden. Doch darf sich die Moral nicht auf die religiösen Momente der Sittlichkeit beschränken, sondern muss auch ihre Weltmomente auffassen, denn das Christenthum hat seine Wirksamkeit nicht innerhalb der Gränzen der religiösen Sittlichkeit abgeschlossen, sondern im Verlaufe der Zeiten eine weltliche Sittlichkeit constituirt, die zwar ihre letzten aber eben desshalb nicht nächsten Gründe in der Religion hat. Die Erkenntniss der relativen Selbstständigkeit der Sittlicheit der Religion gegenüber ist im Protestantismus aufgegangen. Wenn es auch das Interesse der Theologie ist, dass die Religion als Princip der Sittlichkeit erkannt werde, so wird doch diese centrale Bedeutung der Religion erst dann wissenschaftlich erkannt werden können, wenn die relativen Weltformen der Sittlichkeit mit philosophischer Nothwendigkeit zur religiösen Sittlichkeit als ihrer höchsten Wahrheit entwickelt werden, wie es umgekehrt erwiesen werden muss, wie diese ihre volle Wirklichkeit in dem endlichen Weltleben suchen müsse. In ihren religiösen

Punkten tritt die Sittenlehre in ein inneres Verhältniss zur Dogmatik, dennoch ist in der Moral das Dogma mehr in sei-nem Sein für Anderes, in seiner praktischen Beziehung als in seinem metaphysischen Fürsichsein zu erkennen (S. VIII—XIV.). Man sieht, dass es die Absicht des Verf. ist, die Philosophie vollständig zu theologisiren; Andere wollen die Theologie philosophisch machen, indem sie ihre positiven Voraussetzungen durch das Denken flüssig machen. Der Verf. sucht der Philosophie ihren kritischen Charakter zu benehmen, so dass ihr Stachel schon abgestumpft ist, bevor sie in Berührung mit der Theologie kommt. Es ist freilich vollkommen richtig, wenn der Verf. sagt, dass die Philosophie die gegebene Sittlichkeit, die in dem Christenthum gegründet ist, nicht ignoriren dürfe. Auf dem philosophischen Standpunkte müsste es aber jedenfalls zu untersuchen sein, theils ob die Sittlichkeit, insofern sie sich auf die positive Religion gründet, die wahre sei, theils ob eine solche Art von Sittlichkeit noch wirklich nicht blos in den öffentlichen Institutionen, die sich ja in einem vollkommenen Widerspruche mit den Forderungen der Gegenwart befinden können, sondern vielmehr in dem aufgeklärten dem geschichtlichen Charakter unserer Zeit wahrhaft entsprechenden Bewusstsein die herrschende sei. Begeht Hr. Martensen nicht den Fehler, eine in der Geschichte zu einer bestimmten, positiven Form ausgeprägte Gestalt der Sittlichkeit mit der vielleicht in einem ganz neuen Princip gegründeten Sittlichkeit der Gegenwart zu verwechseln? Ist es hinlänglich, die relative Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion einzuräumen, d. h. die einzelnen sittlichen Bestimmungen zwar aus den allgemeinen Weltverhältnissen hervorgehen zu lassen, während doch diese letzteren in dem, was der Verf. Religion nennt, gegründet sein sollen? Es wird die Beantwortung dieser Frage von der genaueren Bestimmung dessen, was man Religion heisst, abhängen. In dem ganz allgemeinen Sinne, dass dem Guten, das sich als praktische Aufgabe vor den Menschen hinstellt, ansichseiende Realität ohne Rücksicht auf seine etwaige Verwirklichung durch den Menschen beigelegt werden müsse, wird Jeder gewiss den Satz des Verf's zugeben, dass die Religion die

Voraussetzung der Sittlichkeit sei, allein etwas ganz Anderes ist es, wenn man mit dem Verf. die Religion in dogmatischem Sinne nimmt, und sich also nicht damit begnügt, dem Guten Nothwendigkeit und Realität in ihm selbst beizulegen, sondern es in eine fremde übermenschliche Welt versetzt, zum Attribute eines höchsten Wesens macht, also gleichsam eine doppelte Welt der Sittlichkeit annimmt. Das Gute ist dann nur ein fertiges Sein, es kann nimmer Aufgabe werden, denn es fehlt ihm der innere Trieb, die Nöthigung zur Verwirklichung in der endlichen Welt, wenn es bereits jenseits vollkommen mit sich fertig geworden ist, auf diese Weise wird also von einer Begründung der Sittlichkeit in der Religion nicht die Rede sein können. Es ist freilich eine solche religiöse Sittlichkeit gewesen, aber der Widerspruch in ihrem Princip hat sich auch sattsam in den geschichtlichen Erscheinungen herausgestellt. —

Was nun die nähere Abhandlung der Wissenschaft betrifft, so wird ihr Begriff zuerst im Unterschiede gegen andere Wissenschaften festgestellt und zwar so, dass die Moral sich durch ihre Bestimmung des Guten als Aufgabe, Forderung zuerst von der Religionswissenschaft, die dasselbe als in Gott verwirklicht darstellt, unterscheide, dann von der Anthropologie, die bei dem Guten als innerer Möglichkeit im Menschen stehen bleibt, während die Moral dasselbe in seinem Uebergange zur Wirklichkeit durch die freie Selbstbestimmung des Willens betrachtet, von der Rechtslehre endlich, die nur die Aussenseite des Freiheitslebens zum Gegenstande hat. Dann wird die Voraussetzung der Moralphilosophie oder die Lehre vom freien Willen abgehandelt, woselbst die Antinomien zwischen dem freien Willen einerseits und der Naturnothwendigkeit und dem schöpferischen Willen Gottes andererseits zu lösen sind. Diese Antinomien sind aber, wie es dem Verf. nicht entgehen sollte, durchaus verschiedener Natur; im ersten Falle nämlich geht kein Wille vor dem des Individuums voraus, die blinde Naturnothwendigkeit soll erst im Individuum zur Freiheit verklärt, zum Willen erhoben werden, während im letzteren Falle schon ein Wille da ist, bevor das Individuum gewollt hat. Der Verf. sagt, dass der menschliche Wille wesentlich durch den schöp-

ferischen bedingt sei, und desshalb denselben verwirklichen müsse, indem er aber als der sich selbst bestimmende bestimmt ist, sei er als der absolut freie bestimmt. Wenn sonst ein vernünftiger Sinn in diesen Worten gefunden werden soll, kann derselbe nur in dem »wesentlich« enthalten sein, welches anzudeuten scheint, dass der sogenannte schöpferische Wille nur das Wesen, die Idee des menschlichen Willens selbst sei. Das wird wohl auch die Meinung, oder jedenfalls die Wahrheit sein, wenn der Verf. (§. 19) die freiheitsläugnenden Systeme in die Lehre von der göttlichen Vorsehung sich auflösen lässt, oder wenn er den freien Willen als das Gute bestimmt, und das Gute als den freien Willen in seiner entwickelten Wesensfülle, als den menschlichen Willen in seiner Identität mit dem göttlichen, dessen Idee aber das Gute sei. Das religiöse Moment erscheint hier nur als eine Tautologie des Sittlichen; wenn nämlich das Gute der freie Wille in seiner Wesensfülle ist, dann ist der Zusatz, dass es der göttliche Wille sei, vollkommen nichtssagend, da bereits alles in dem ersten Satze gesagt worden ist.

Die Eintheilung der Moral bestimmt der Verf. nach den Grundbeziehungen, unter welchen der Zweck des Guten sich dem menschlichen Willen darstellt. Zuerst wird das Gute als objektive Nothwendigkeit und Gegensatz zum menschlichen Willen, als Gesetz (hieher gehören die Abschnitte, 1) Pflicht, Gewissen, Collision, 2) Handlung und Zurechnung, 3) Sünde, Strafe, Bekehrung) dann als von den Individuen als Wesen des Willens anerkannt, also als Ideal gefasst. Diese Einheit aber zwischen dem Individuum und dem Guten kommt erst in den objektiven Formen des Lebens zu ihrer Wahrheit; dieselben werden also im letzten Theile behandelt. — In dem ersten Theile heben wir die Lehre vom Gewissen als wohlgelungen hervor. Die ächte Unmittelbarkeit und Sicherheit desselben, heisst es §. 29, kommt nur durch die umfassendste Vermittelung zu Stande, und erfolgt nur aus dem gründlichsten Leben in der Wirklichkeit. Auf eine etwas ungeschickte Weise zieht aber der Verf. die religiöse Lehre von der Erbsünde herbei. Es ist freilich wahr, dass die einzelne Handlung nur in ihrer Verbindung

mit dem Charakter und dieser als von dem Naturgrunde des Individuums unzertrennlich betrachtet werden dürfe. Darin aber liegt keine Berechtigung, die blosse Möglichkeit des Bösen zum wirklichen Bösen, zur Sünde zu machen. Nur wo das Gute als ein vollfertiges, als göttliche Eigenschaft einer noch nicht zur Wirklichkeit herausgekämpften Möglichkeit in dem menschlichen Individuum entgegengestellt wird, kann dieses letztere unmittelbar von Natur aus als böses bestimmt werden. — In dem zweiten Theile wird zuerst die Lehre von dem göttlichen Ideale abgehandelt. »Die christliche Lebensansicht sieht in Gott nicht blos den schöpferischen Anfang, sondern auch den Zweck des Lebens. Der göttliche Zweck ist nichts von Gott selbst Verschiedenes, und die Bedeutung aller Forderungen Gottes an den Menschen ist nur die, dass er selbst persönliche Gestalt in ihm gewinnen will. Gott ist selbst das, was er gebietet, mit jedem Pflichtgebote meint er nur sich selbst; er fordert einen Gottmenschen von jedem menschlichen Individuum. Er gebietet Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, das alles aber ist er selbst« (§. 48). Wie? wenn man nun hier mit Feuerbach das Prädikat zum Subjekt machen wollte, wogegen der Verf. fast nichts einwenden könnte, da er Gott ganz in seine Eigenschaften hat aufgehen lassen, was würde er dazu sagen? Er würde zwar die Menschlichkeit jener Eigenschaften, in die er Gott aufgehen liess, nicht geradezu ableugnen, sondern durch ein Versetzen des Menschen selbst von der Erde in den Himmel den gefährlichen Folgerungen zu entweichen suchen. Demnach spricht er §. 50 von einer übergeschichtlichen Wesenseinheit Gottes mit dem Menschen, als Voraussetzung der Sittlichkeit, von der geschichtlichen Erscheinung dieser himmlischen Gottmenschheit in dem zweiten Adam. Die Lehre von der Nachfolge Christi, durch welche die substantielle Gottmenschheit der anderen Menschen zur Wirklichkeit heraus entwickelt wird, bekommt demnach ihre Stelle in der Moral. Hier aber tritt eben der Unterschied der wahrhaft philosophischen und der von M. verlangten religiösen Moral in der grellsten Weise hervor. Wie schon oben bemerkt wurde, ist das Gute auf dem Standpunkt einer transcendenten Religion mit

sich selbst ohne die endliche Welt vollkommen fertig; seinetwegen braucht es gar nicht den Menschen. Der eigentliche Kern der Sittlichkeit, der Freiheitskampf geht auf diesem Standpunkte verloren; die einzelnen Bruchstücke des Guten, die in der Welt vorkommen, sind nur Gaben des Himmels, und selbst der vollendeten Erscheinung des Guten auf Erden fehlt die Freiheit, weil, wie Dr. Martensen gesagt, die übergeschichtliche Gottmenschheit der geschichtlichen vorausgeht, die letztere also von vorn herein fertig ist, und einer wahren menschlichen Geschichte entbehrt. Dann wird man aber von der Metaphysik nimmer auf die Moral kommen, es kann immer nur von einseitiger Thätigkeit des Absoluten die Rede sein, und die »Nachfolge Christi«, der Kern der religiösen Moral wird bedeutungslos. Die Philosophie begreift das Gute als innere Anlage des Menschen und keine einzelne Erscheinung der Weltgeschichte wird demnach absolute Bedeutung in ihrer Moral haben können, da jede Erscheinung nur das Allgemein-Menschliche und nichts Specifisches, nichts Uebermenschliches offenbaren kann. Die Menschheit, die Weltgeschichte nimmt also hier die Stelle des ausschliesslichen Gottmenschen ein.

In dem zweiten Abschnitte vom Weltideal heben wir die treffende Entwickelung der romantischen und humoristischen Weltanschauung hervor. Von der ersteren heisst es, dass sie nicht optimistisch durch dieses Dasein befriedigt werden könne, sondern dasselbe als Durchgangspunkt für die Verwirklichung des Weltideals betrachte. Das christliche Gemüth, sagt der Verf., enthält mitten in der Freude über das Reich Gottes eine unaufgelöste Wehmuth, eine verklärte Trauer über die Sünde und das Elend der Welt, eine Sehnsucht, dass das Stückwerk von dem Vollkommenen abgelöst werde. Die humoristische Ansicht autorisirt das Ziel, wozu das Leben hinstrebt, als schon erreicht; dieselbe hat im Gegenwärtigen, was die romantische Sehnsucht erst in der Hoffnung hat. Den zwischen dem Dasein und der Wirklichkeit existirenden Contrast, nach dessen Aufhebung das romantische Bewusstsein sich sehnt, lässt das humoristische Bewusstsein stehen bleiben, weil es in seinem Inneren selbst die Lösung vollführt. Das Humoristische ist mit

Recht die »weltverachtende Idee« (J. Paul) genannt, weil es das Moment der Endlichkeit und Nichtigkeit überall hervorzieht, und die Wirklichkeit als die verkehrte Welt anschaut, es ist aber nicht blos die weltverachtende und weltrichtende, sondern auch die weltversöhnende Idee, weil dieselbe hier ihre eigene Wesenseinheit mit dieser Welt erkennt, und ihre Endlichkeit in der eigenen Unendlichkeit spiegelt. Es ist eine Ausströmung des höchsten Guten und der ewigen Liebe, die des Gegensatzes der Endlichkeit nicht entbehren kann, und Alles vergiebt und Alles erträgt, weil sie dadurch den Ueberfluss ihres Reichthums offenbaren kann. Das Humoristische ist der innerste Hintergrund aller christlichen Weltbetrachtung. Wo es unter der Bewegung und der Arbeit des Lebens hervorsprudelt, da wirkt es absolut befreiend und erlösend, weil es alle Schranken der Wirklichkeit aufhebt, und die Seele in einer seligen Welt athmen lässt. Da aber diese Freude über die Welt eine Anticipation des höchsten Resultates der Entwickelung ist, da das Leben hier vom Standpunkte des seligen Geistes angeschaut wird, kann es nur als Moment hervortreten und nicht festgehalten werden, weil der Streit immer noch fortdauert, und die Wirklichkeit mit ihren ungelösten Aufgaben und einzelnen Zwecken immer zum ernsten Handeln ruft. — Dass übrigens der Verf. seinem religiösen Standpunkte zufolge das Ideal empirisch zu einer gegebenen Zeit einmal für allemal realisirt werden lässt (§. 58), kann nicht befremden, als Gegenstand des sittlichen Wollens kann aber das Ideal nicht in dieser gränzenlosen Ferne, sondern muss vielmehr als in der Gegenwart sich ewig verwirklichend angeschaut werden. — In der Entwickelung des Ideals der Individualität muss es gelobt werden, dass der Verf. die Seligkeit als das subjektive Moment des ethischen Guten (§. 59), als Aufhebung des Contrastes zwischen der ewigen und phänomenalen Individualität fasst, und die rohe Vorstellung von einem äusseren Lohne abweist; vgl. §. 64. Der Lohn liegt nicht ausserhalb des Begriffes der Tugend, doch kann die Tugend einer Welt, worin das Gute möglich und wirklich ist, nicht entbehren.

Im letzten Theile betrachtet der Verf. die Freiheit in ihrer

Entwickelung durch die objektiven Lebensformen als ihre Voraussetzungen. Wegen der unendlichen Bedeutung des Individuums ist die Gemeinschaft ebensowohl um des Individuums, als dieses um jener willen da. Zuerst wird nun »das Reich der Persönlichkeit« in seiner unmittelbaren Wirklichkeit d. h. als Familie, die der Verf. die Wiege der Persönlichkeit nennt, betrachtet. Der Familiengeist ist eine plastisch wirkende Macht, die dem Individuum sein geistiges Gepräge mittheilt, das von der Selbstentwickelung und Selbstbestimmung der Individualität nicht unterschieden werden darf. Zweitens wird das Reich der Persönlichkeit in seiner reflectirten Wirklichkeit betrachtet, wo die Persönlichkeit sich ihres allgemeinen Inhaltes in seiner reinen Objektivität bewusst wird; hieher gehören Staat, Wissenschaft, Kunst. Endlich wird das Reich der Persönlichkeit in seiner absoluten Wirklichkeit, d. h. als Gemeinde betrachtet. »Von dem zweiten Adam als dem Geburtspunkt des heiligen Willens in der Geschichte verbreitet sich das Reich Gottes, dessen Zweck zunächst nicht die Cultur, sondern das Heil und die Seligkeit der Menschheit ist«.

Diese Schrift hat übrigens einen pantheistischen Anstrich, vor dem sich Hr. M. sonst hütet, wie wir aus einzelnen Aeusserungen gesehen haben (vgl. §. 79: in jedem der objektiven Lebenskreise walten ewige Gottheiten, wesentliche, selbstgültige Mächte, die der Gegenstand einer unbedingten Ehrfurcht und hingebenden Aufopferung des Individuums sind); auch muss diese Schrift wegen ihrer zwar nur formell gemeinten Freisinnigkeit gelobt werden; vgl. §. 102. »Macht die Wissenschaft sich zum Mittel der Kirche, dann entsteht die mittelalterige, scholastische Barbarei. Eine blos erbauliche Wissenschaft ist nur das Echo des Glaubens, seine tautologische Umschreibung, während vielmehr der Glaube seine wahre Begründung dadurch gewinnen sollte, dass seine Wahrheit von einer anderen Stimme als der seinigen bezeugt würde«. Das lautet nun freilich sehr plausibel; es kommt aber alles auf die Anwendung an.

Das also wäre im Allgemeinen der Anblick, den die dänische Theologie in ihrer jetzigen Gestaltung darbietet. Ungeachtet dieselbe im Ganzen und Grossen sich als eine conserva-

tive Richtung befolgend erwiesen hat, so hat sie doch nicht umhin können, wegen der unwidersprechlichen Neuigkeit der Form und der nicht abzuläugnenden, weil durch die Geschichte bewiesenen Verwandtschaft mit einer Kritik, deren durchgreifende Negation alles, was bisher derartiges in der Theologie aufgetreten war, weit hinter sich liess, im Allgemeinen den Eindruck eines durchaus Neuen zu machen, und Erörterungen über ihr Verhältniss zur Kirche hervorzurufen. Es geschah diess in einer Schrift über »die Ansprüche der protestantischen Kirche an das theologische Studium von N. G. Hansen« (1843), dessen Verf. mit voller Anerkennung der unbeschränkten Freiheit der wissenschaftlichen Theologie von allen positiven Banden doch das Recht der Kirche gegen das Uebergreifen einer nur wissenschaftlich berechtigten Richtung in ihr Gebiet gewahrt wissen will, und die Errichtung eines sogenannten Glaubens- oder Gewissensexamens, wodurch das gewöhnliche theologische Examen ergänzt werden soll, beantragt. In diesem Inquisitorialexamen sollte der Candidat durch eine vollkommene Durchdringung des Glaubens und Wissens, durch ein gläubiges Wissen, und einen wissenden Glauben seine Befähigung zum Kirchendienste erhärten. Unglaublich in der That dergleichen Unsinn von einem spekulativen Theologen, als welchen sich der unbekannte Verf. sonst erweist, zu vernehmen! Dazu bringt er noch seine Theorie um allen Halt, wenn er es geradezu heraussagt, dass es von dem Zufalle abhänge, ob jemand durch die Wissenschaft zum Glauben hingeführt werde, es ist also kein inneres nothwendiges Verhältniss zwischen Wissenschaft und Glauben und demnach ist es auch mit dem von dem Verf. geforderten Wissen des Glaubens nichts. Das Band zwischen beiden würde nur die zufällige Subjektivität der Einzelnen sein, die das Widersprechendste verknüpfen kann; und wie, durch welche Mittel sollte man entscheiden, ob eine solche Verknüpfung unbefangen oder erheuchelt wäre? Wir wissen es ja alle, dass der grosse Zudrang zum Kirchendienste in Dänemark meistens sehr weltliche Motive hat; nicht die Kirche, sondern die fetten Kirchenpfründen, die einträglichen Landpfarreien, in denen man ein sorgenfreies sogar glänzendes Leben ohne viel

Arbeit führen kann, wollen die Meisten. Welche Heuchelei würde demnach durch die vom Verf. vorgeschlagene Maassregel herbeigeführt werden, und der Kirche wäre doch am allerwenigsten mit Heuchlern gedient. Die Ansicht des Vf's vom sogenannten Rechte der Kirche beruht auf einer Verkennung ihrer allgemeinen Stellung zur Gegenwart; will sie ihre particularen Zwecke im Gegensatze zu den freien menschlichen Angelegenheiten durchaus geltend machen, nun so trete sie aus dem Verbande mit dem Staate, der wenigstens das Allgemeine sein soll, in die Schranken einer blossen Corporation zurück, will sie dagegen das ganze Menschenleben umspannen, so darf sie nicht seine Interessen ignoriren, oder sich gar feindselig gegen dieselben verhalten, sondern muss sie vielmehr zu den ihrigen machen, die freie Entwickelung gewähren lassen, und einer geschichtlichen Gestalt des Geistes das Recht in ihr vertreten zu werden nimmer versagen. —

2.

Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte von A. Schliemann, Candidaten der Theologie in Rostock. Hamburg bei F. Perthes 1844. S. XIV. 571. 4 fl. 42 kr. netto.

Die unter dem Namen des römischen Clemens auf uns gekommene Reihe von Homilien ist in der neuesten Zeit Gegenstand mehrfacher Untersuchungen geworden. Je mehr man die Nothwendigkeit anerkannte, den Entwicklungsgang des werdenden Christenthums der ersten Jahrhunderte schärfer in das Auge zu fassen und die verschiedenen Elemente, aus welchen die sich constituirende katholische Kirche hervorgegangen ist, genauer zu unterscheiden, um in das Ganze mehr Einheit und Zusammenhang zu bringen, um so mehr mussten auch die lange theils unbeachtet gebliebenen, theils wenigstens aus einem ganz verfehlten Gesichtspunkt aufgefassten Homilien die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Als ein so eigenthümliches Produkt

jener Zeit, wie diese Homilien unläugbar sind, legten sie von selbst die Frage nahe, welche Stelle ihnen in dem Zusammenhang aller jener Erscheinungen, mit welchen es die historisch-kritische Betrachtung der ersten Jahrhunderte zu thun hat, anzuweisen sei. Der Hr. Verf. bestimmt, nachdem er mehrere sehr untergeordnete specielle Belege für die Bedeutung und Wichtigkeit der Clementinen beigebracht hat, die Aufgabe, deren Lösung er in dem vorliegenden Werke anstrebt, dahin, »die Entstehung der Clementinen nach allen Seiten hin in's Licht zu setzen, d. h. die Richtung, aus der sie hervorgegangen sind, die Zeit und den Ort ihrer Abfassung, ihre Tendenz, die Verhältnisse, unter welchen sie entstanden, auszumitteln« (S. 16). Die Richtung der Clementinen ist im Allgemeinen, was keinem Zweifel unterliegen kann, ebionitisch, ebendesswegen aber hängt nun die Frage über ihre Bedeutung und Wichtigkeit ganz von der weitern Frage ab, welche Bedeutung und Wichtigkeit dem Ebionitismus selbst zuzuschreiben ist, worauf die Antwort sehr verschieden lauten kann, je nachdem man entweder im Ebionitismus nur die häretische Erscheinung sieht, zu welcher er im Verlauf der Zeit geworden ist, oder in ihm ein tiefer eingreifendes Element der ersten Gestaltung des Christenthums anerkennen zu müssen glaubt. Ehe wir auf diese Hauptfrage, auf welche der Hr. Verf. erst im letzten Theile seines Werks, im vierten Cap. S. 348 f. kommt, übergehen, müssen wir auf einige Punkte des vorangehenden Inhalts desselben einen Blick werfen.

In der Einleitung gibt der Hr. Verf. S. 17 eine Geschichte der bisherigen Untersuchungen über die Clementinen, in welcher, wie sich von einem Schüler Neanders nicht anders erwarten lässt, auf die Untersuchungen Neanders über den Ebionitismus und die Clementinen das grösste Gewicht gelegt wird. Man kann dem Verdienstlichen der Forschungen Neanders auf diesem Gebiet alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, der Hr. Verf. aber spricht von der Epoche machenden Bedeutung derselben auf eine Weise, in welcher Andere, deren Urtheil ohne Zweifel selbstständiger ist, als das des Hrn. Verf., nur eine Uebertreibung sehen können, die man der Devotion des Hrn. Schliemann gegen seinen Lehrer hingehen lassen könnte, wäre sie

nur nicht, wie in sich unwahr, so auch ungerecht gegen Andere. Das Epoche machende Verdienst Neanders soll nämlich in dem Nachweis bestehen, dass man ebensowenig berechtigt sei, die Ebionitenbeschreibung des Epiphanius als die der frühern Väter zu verwerfen, dass vielmehr zwei verschiedene Arten derselben anzuerkennen seien, die vulgären Ebioniten, wie sie in der Beschreibung des Irenäus, Tertullian u. A. vorliegen, und die gnostischen, die wir in der Beschreibung des Epiphanius und der Clementinen erkennen S. 32. Für epochemachend hält man in Dingen dieser Art sonst nur das, was die bisherigen Ansichten in ihrer Einseitigkeit erscheinen lässt, und einen wesentlich neuen Gesichtspunkt aufstellt. Eben diess findet aber hier nicht statt, wie der Hr. Verf. selbst gestehen muss, wenn er unmittelbar nach dem so eben Bemerkten hinzusetzt, die Unterscheidung verschiedener Richtungen im Ebionitismus sei bei Neander nichts absolut Neues, wie es auch in der That nicht anders sein kann, wenn schon das Eigenthümliche der zweiten Periode der Untersuchungen über den Ebionitismus, welche sich von Mosheim bis auf Neander erstreckt, vor allem in die Anerkennung der Verschiedenheit zwischen den von den früheren Vätern einerseits und dem Epiphanius andererseits entworfenen Ebionitenbeschreibungen gesetzt werden soll (S. 24). Nun soll zwar, wie der Hr. Verf. in seiner einlenkenden Bemerkung weiter sagt, das Neue und Epochemachende der Forschungen Neanders auf diesem Gebiet wenigstens in der sichern Begründung dessen, was früher hin und wieder mehr als Vermuthung ausgesprochen war, bestehen, in dem Nachweis der Anfänge dieser verschiedenen Gestaltungen schon im apostolischen Zeitalter, in der Verfolgung derselben bis auf die Zeit des Epiphanius, endlich in der durchgängigen Vergleichung des Epiphanius mit dem System der Clementinen, bei näherer Betrachtung kommt aber auch in dieser Hinsicht alles im Grunde nur auf den zuletzt bemerkten Punkt hinaus. Die zunächst allein hieher gehörende Beilage zu Neanders genetischer Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme über die pseudoclementinischen Homilien, ein Beitrag zur Geschichte der Ebioniten (S. 361), enthält zwar eine die Hauptpunkte hervorhebende Darstellung

des Lehrsystems der Clementinen, nebst erläuternden Belegen aus Epiphanius und andern Kirchenlehrern, aber es kann selbst diess nicht mit Recht gesagt werden, dass Neander die Anfänge dieser verschiedenen Gestaltungen schon im apostolischen Zeitalter nachgewiesen, und dieselben bis auf die Zeit des Epiphanius verfolgt habe. Die wenigen sehr allgemein gehaltenen, nur das Bekannte wieder gebenden Bemerkungen, die sich a. a. O. S. 362 und 365 hierüber finden, können doch, wie jeder sieht, keinen solchen Anspruch machen. Was ist also hier Neues und Epochemachendes? Gehört denn aber, muss weiter gefragt werden, zu einer in den Gegenstand der Aufgabe tiefer eindringenden Untersuchung nur diess, dass die Ebioniten, deren Produkt die Clementinen sind, mit den Ebioniten des Epiphanius, deren Verwandtschaft und Identität freilich klar genug vor Augen liegt, zusammengestellt, und als eine eigene Form des Ebionitismus geltend gemacht werden? Kommt es nun nicht auch weiter darauf an, genauer zu wissen, nicht blos aus welcher Richtung, sondern auch aus welchem Zeitinteresse sie hervorgegangen sind, welcher andern in jener Zeit herrschenden Richtung sie sich entgegengestellt haben, und wo wir demnach auch, nach der Beschaffenheit der Verhältnisse, in welche sie uns hineinversetzen, den Ort ihrer Entstehung zu suchen haben? Ueber alles diess gibt die genannte Abhandlung Neanders, wie sie ja auch nur beiläufig. und aus Veranlassung einer andern Untersuchung, deren nähere Beziehung auf die Clementinen nicht einmal nachgewiesen ist, die Ebioniten derselben zur Sprache bringt, keinen weiteren Aufschluss. Der Hr. Verf. selbst kann, sosehr er den Standpunkt seiner Untersuchung nur auf die Frage nach dem Ebionitismus beschränkt, die Bedeutung jener weiteren Fragen nicht verkennen. Dass der Magier Simon in den Clementinen den Apostel Paulus repräsentire, und der Verfasser der Clementinen das paulinische Christenthum verdrängen wolle, wird nun auch von Hrn. Schliemann angenommen. In einer der Hauptstellen, auf welche diese Annahme zu gründen ist, H. 11, 17 könne, wird S. 522 bemerkt, unter dem falschen Evangelium nicht eine auf die Lehre des Magiers folgende Irrlehre, unter dem πλάνος τις nicht ein dem Magier

nachfolgender Irrlehrer verstanden werden (wie Neander Gnost. Syst. S. 366 wolle, der die Worte unmittelbar auf Paulus beziehe) [1]), sondern das ψευδὲς εὐαγγέλιον πλάνυ τινὸς sei zunächst die falsche Lehre des Magiers selbst. Aber wie der Verfasser den Magier hauptsächlich nur als Repräsentanten des Paulus einerseits, andererseits des Gnosticismus gebrauche, so könne in jener Stelle nicht zweifelhaft sein, dass er hier die erstere Rolle zu spielen habe, dass also der πλάνος τις zunächst freilich Simon Magus, eigentlich aber der Apostel Paulus sei, ebenso wie der ἄνθρωπος ἐχθρὸς des zu den Homilien gehörenden petrinischen Briefs geradezu der Apostel Paulus sei. Diess werde auch durch die Worte μετὰ καθαίρεσιν τῦ ἁγίυ τόπυ bestätigt. Die Deutung von Neander als chronologische Bestimmung könne nur bei seiner Erklärung des ψευδὲς εὐαγγέλιον von einem auf die Lehre des Magiers folgenden falschen Evangelium bestehen. Baur habe hier das Richtige getroffen, wenn er meine, dass der Verfasser das auf die Aufhebung des mosaischen Gesetzes und der Institutionen des Judenthums hinzielende Verfahren des Paulus als eine καθαίρεσις τῦ ἁγίυ τόπυ bezeichnet habe, um diese wilde, ächt heidnische Gesetzesstürmerei mit Anspielung auf den Act. 21, 28. berichteten Vorfall als Vorspiel der bald darauf durch die Römer erfolgten Zerstörung Jerusalems und des Tempels, des τόπος ἅγιος, darzustellen. Hr. Schliemann ist also hier so billig, meine Erklärung der fraglichen Stelle, selbst der Neander'schen gegenüber, als

1) Nicht einmal diess kann mit Recht gesagt werden, denn Neander sagt a. a. O. S. 366 gegen die Beziehung auf den Apostel Paulus: Warum drückte sich der Verf. der Clementinen nicht unzweideutiger und bestimmter in seinen Warnungen aus? Nur aus der ganzen Theorie des Verfassers der Clementinen will Neander schliessen, welche Ansicht er von dem Apostel hatte. Es lasse sich also wohl erklären, dass der Verfasser der Clementinen, wenn gleich er den Apostel Paulus als einen Verfälscher der göttlichen Lehre ansah, doch sich bestimmterer Angriffe auf ihn enthalten habe. Somit kann nach Neander auch keine polemische Tendenz der Homilien gegen das paulinische Christenthum vorausgesetzt werden.

die richtige anzuerkennen, aber handelt es sich denn hier nur um die Erklärung einer einzelnen Stelle? Wer hat denn alle jene Sätze, ohne deren Anerkennung keine tiefere, der Sache näher kommende Auffassung der Lehre und Tendenz der Clementinen möglich ist, alle jene Sätze, auf welchen die nun von Neander selbst angenommene Ansicht von ihnen wesentlich beruht, dass sie es auf eine Bestreitung und Verdrängung des paulinischen Christenthums abgesehen haben, dass der Magier Simon den Apostel Paulus repräsentirt, dass der Magier überhaupt in diesen Homilien keine historische Person ist, sondern nur eine ideelle, der Träger der antijüdischen Gnosis u. s. w. zuerst ausgesprochen und nachgewiesen? Hr. Schliemann wird, so wenig freilich aus seiner Darstellung der wahre Stand der Sache zu ersehen ist, nicht in Abrede ziehen können, dass diese Begründung der wahren Ansicht über die Clementinen zuerst in meiner Abhandlung über die Christuspartei u. s. w. gegeben worden ist, und alles, was Hr. Schliemann S. 532 f. hierüber sagt, ist theils unmittelbar aus meiner Abhandlung genommen, theils nur eine weitere Ausführung der in ihr enthaltenen Ansicht. Wenn ferner einmal so viel gewiss ist, dass der Magier Simon der Repräsentant der antijüdischen Gnosis ist, so gehört zur genaueren Einsicht in die Tendenz der Clementinen wesentlich, dass man auch darüber ins Reine kommt, welche Form dieser Gnosis der Verfasser der Clementinen in seinem Magier hauptsächlich vor Augen hat. Das Resultat der neuesten Untersuchungen hierüber spricht Hr. Schliemann in dem Satze aus: der Gegensatz, in welchem der gnostische Ebionitismus und die Clementinen zum Gnosticismus stehen, erreicht in ihrem Verhältniss zum marcionitischen System seinen Höhepunkt (S. 544). Auch diese polemische Tendenz der Clementinen gegen die marcionitische Gnosis, ohne welche ihre Tendenz überhaupt und besonders ihre Beziehung auf die Zeitverhältnisse gar nicht richtig verstanden werden kann, über welche aber gleichwohl die Epoche machende Abhandlung Neanders auch nicht eine Sylbe enthält, ist zuerst in meiner Abhandlung über die Christuspartei S. 127 und in meiner Schrift über die christliche Gnosis S. 313 f. behauptet und dargethan worden.

Hr. Schliemann ignorirt auch bei diesem Punkte so viel möglich meinen Antheil an den neuern Untersuchungen über die Clementinen. Hinsichtlich des Orts der Abfassung will er zwar meine Worte (Christuspartei S. 199): »Eine Schrift, wie die Clementinen ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach sind, kann wohl nur in der Mitte der römischen Gemeinde ans Licht getreten sein«, sogar geradezu unterschreiben, wenn er aber nachher noch hinzusetzt, darüber, dass die Clementinen in Rom verfasst seien, herrsche fast nur Eine Stimme unter denen, welche den Ort der Entstehung genauer zu bestimmen gesucht haben, so ist auch hier wieder die Sache in ein schiefes Licht gestellt. Gegen seine Gewohnheit hat Hr. Schl. hier für seine Behauptung keine weiteren Auctoritäten beigebracht, sollte aber auch der Ort der Entstehung schon von dem Einen oder Andern ebenso bestimmt worden sein, so ist doch klar, dass man nur dann mit grösserer Sicherheit hierüber urtheilen kann, wenn man überhaupt in den innern Zusammenhang der Verhältnisse, in welchen die Schrift entstanden ist, tiefer hineingesehen hat. Ich glaube daher auch in diesem Punkte mein Recht ansprechen zu dürfen.

Nach allem diesem möchte es weder der Billigkeit noch der Wahrheit gemäss sein, dass Hr. Schliemann, wenn er einmal in einer Geschichte der bisherigen Untersuchungen über die Clementinen auch meiner Bemühungen gedenken wollte, den »epochemachenden« Forschungen Neanders auf diesem Gebiete gegenüber, diess nur mit der Wendung thut, ich habe die Clementinen in fast allen meinen Schriften mit besonderer Vorliebe in den Kreis der Untersuchung gezogen (S. 41). Ist es nunmehr, wovon ja eben die Schrift Schliemann's und die neue Ausgabe des ersten Bandes der Neander'schen Kirchengeschichte den sprechenden Beweis gibt, die angenommene Meinung, dass die Tendenz der Clementinen eine antipaulinische und antimarcionitische ist, so möchte ich wissen, durch wen dieser Gesichtspunkt vor meiner Abhandlung über die Christuspartei festgestellt worden ist. Ich sage diess nicht, um auf die Resultate meiner Untersuchungen irgend einen Anspruch zu gründen (wer überhaupt eines Urtheils in solchen Dingen fä-

hig ist, weiss auch ohne eine Bemerkung von meiner Seite, wie es sich mit der Sache verhält, um das Gerede der Urtheilslosen aber wird sich kein Verständiger bekümmern), noch weniger aber sage ich es etwa aus Lüsternheit nach einem der so ungemein anziehenden panegyrischen Prädikate, mit welchen Hr. Schliemann alle Schriften der Theologen, zu deren Partei er sich selbst mit der seinigen rechnet, aufzuführen pflegt, wenn er sie als »trefflich« und »vortrefflich«, als »ausgezeichnet in hohem Grade«, als »herrlich« und »unvergleichlich« prädicirt; nicht ganz überflüssig möchte es aber doch sein, einem angebenden Schriftsteller, wie Hr. Schliemann ist, bemerklich zu machen, dass es ausser dem Partei-Interesse der Schule, welcher er angehört, noch etwas Anderes gibt, das auch geachtet zu werden verdient, wenn man nicht, wenigstens vor dem denkenden Publikum, nur in seiner Einseitigkeit und Beschränktheit sich zeigen will, das Interesse für die Wahrheit. Als das Eigenthümliche meiner Ansicht von der Entstehung und Tendenz der Clementinen will Hr. Schliemann, wie ihm überhaupt der Ebionitismus und die Clementinen völlig zusammenfallende Begriffe sind, nur diess angesehen wissen, dass ich die ursprüngliche Gestalt des Christenthums für Ebionitismus halte, und die früher als Sekte geltenden Ebioniten zu den ursprünglichen Christen erhebe. Was daran richtig ist, wird sich nachher zeigen, wenn ich auf den Ebionitismus zu reden komme, jedenfalls aber muss ich es schon hier für eine schiefe Auffassung meiner Ansicht erklären, wenn Hr. Schliemann meint, ich habe in demselben Verhältniss, in welchem ich den Begriff des Ebionitismus erweiterte, denselben einzig nur auf die gnostisirende Form beschränkt wissen wollen.

Aus dem ersten Capitel, in welchem der Hr. Verf. von dem Inhalt, der äussern Anlage, dem innern Organismus, dem Namen, der historischen Glaubwürdigkeit der Clementinen, und ihrem Ansehen in der ältesten Kirche handelt (S. 49—129), hebe ich nur die Antwort hervor, welche S. 77 auf die Frage gegeben wird, ob der Verfasser der Homilien dieselben als Wahrheit oder als Dichtung habe ausgeben wollen. Hr. Schliemann erklärt sich entschieden gegen die letztere Ansicht, wo-

für er sich schon auf die allgemeine Behauptung beruft, dass es dem christlichen Alterthum weit näher gelegen sei, Schriften unter dem Namen berühmter Männer zu verbreiten, als in der Weise der neuern Zeit religiöse Romane zu produciren. Die ganze Anlage der Schrift, wird weiter bemerkt, zeige diess aufs deutlichste; es trete bei genauerer Betrachtung recht sichtlich das Bestreben des Verfassers hervor, die Briefe und die Homilien als ächte Schriften, die berichteten Thatsachen als historische Wahrheit ausgeben zu wollen, so dass es keinem Zweifel unterliegen könne, die beiden Briefe und die Homilien sollten als ächte Schriften von Petrus und Clemens, die erzählten Begebenheiten als wirklich geschehene betrachtet werden. Ich bin weit entfernt, gegen diese Ansicht, die ich von jeher für die einzig mögliche hielt, etwas einwenden zu wollen, nur darauf möchte ich aufmerksam machen, ob es, wenn man einmal in einem Falle, wie der vorliegende ist, nicht läugnen kann, dass es untergeschobene Schriften dieser Art gibt, und ihr Dasein sogar aus dem allgemeinen Charakter des christlichen Alterthums zu erklären sucht, consequent ist, Andere, welche andere Schriften aus derselben Zeit und mit einer ganz ähnlichen Tendenz nach derselben Ansicht beurtheilen zu müssen glauben, wie die angeblichen Briefe des Ignatius, des Barnabas und anderer apostolischen Väter und ebenso mehrere Schriften des neutestamentlichen Kanons, nur der Hyperkritik zu beschuldigen, wie wenn mit derselben auf solche Schriften angewandten Ansicht eine ganz unerhörte, alle Grenzen der erlaubten Kritik überschreitende Behauptung aufgestellt würde. Es kommt freilich in jedem einzelnen Falle dieser Art auf die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit an, aber hat man denn nicht alle Ursache, gegen eine Zeit, zu deren Charakter überhaupt notorisch solche untergeschobene Produkte gehören, im höchsten Grade misstrauisch zu sein? Man sollte doch wenigstens so viel zugestehen, dass der Name des Verfassers, welchen eine Schrift an sich trägt, für sich selbst noch keineswegs, wie man gewöhnlich meint, ein so günstiges Präjudiz für die Voraussetzung ist, dass der angebliche Verfasser einer Schrift auch ihr wahrer Verfasser ist; ebenso wenig ist mit der blos abstrakten

Möglichkeit ausgerichtet, die in den meisten Fällen nur ein zuviel beweisendes Argument wäre, indem gewiss, wenn es nur darauf ankäme, auch bei einer Schrift, wie die Clementinen sind, der Beweis der schlechthinigen Unmöglichkeit, dass sie von Clemens verfasst sind, nicht so leicht zu führen wäre [1]). Es kann sich daher immer nur um die grössere oder geringere historische Wahrscheinlichkeit handeln, aber ein grosses Moment der Beurtheilung dieser Wahrscheinlichkeit ist an sich schon, was man über den abstrakten Argumenten, deren man

1) So verlangt Hr. Candidat Huther in seiner Betrachtung der wichtigsten Bedenken gegen die Aechtheit der Ignatianischen Briefe, Illgen Zeitschr. für hist. Theol. Jahrg. 1841. 4. H. S. 59. von mir, ich hätte nicht blos die Unwahrscheinlichkeit, sondern vielmehr die Unmöglichkeit des Faktums, das die Briefe zu ihrer Voraussetzung haben, darthun sollen, denn selbst wenn jene nachzuweisen mir gelungen wäre, so bleibe die Möglichkeit des Faktums doch noch denkbar, und eben desshalb auch die Möglichkeit, dass die Briefe authentisch seien. Die Unwahrscheinlichkeit könne noch nicht als Beweis gegen die Wirklichkeit gelten. Ganz gewiss hat Hr. Cand. Huther hierin vollkommen Recht: die Unwahrscheinlichkeit kann nichts gegen die Wirklichkeit beweisen, nämlich, wenn man die Wirklichkeit schon hat, wobei sich dann in der Regel auch zeigt, dass die vorgestellte Unwahrscheinlichkeit doch nicht so wahrscheinlich war, als sie zu sein schien. Allein, was ist zu thun, wenn man die Wirklichkeit noch nicht hat, sondern sie erst suchen muss, kann man auf einem andern Wege zu ihr gelangen, als auf dem Wege der Wahrscheinlichkeit? Man kann sich daher immer nur an die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Sache halten, was aber wahrscheinlich ist oder nicht, kann nur aus allem zusammen abstrahirt werden. Wer aber von dem Gegner einen Beweis der Unmöglichkeit verlangt, und von seiner Seite alles gethan zu haben glaubt, wenn er gegen jedes einzelne Argument etwas aufzubringen weiss, was möglicher Weise gesagt werden kann, macht sich selbst die Sache ebenso leicht, als er sie dem Gegner bis zum Unmöglichen erschwert, und zwischen dieser Unmöglichkeit, die er dem Gegner zuschiebt und jener Möglichkeit, die er sich vorbehält, lässt er gerade das liegen, worauf es allein ankommt, die Wahrscheinlichkeit. Eine solche Betrachtung der Bedenken, wie die des Hrn. Cand. Huther kann die Sache nur immer bedenklicher machen.

sich bedient, gar zu gern übersieht, der allgemeine Charakter der Zeit; ebendesswegen ist es auch nur inconsequent, diesen Charakter zwar bei gewissen Erscheinungen als notorisch anzuerkennen, bei andern aber, welche möglicher Weise in dieselbe Kategorie gehören, völlig ignoriren zu wollen. Eine Inconsequenz derselben Art ist es, wenn Hr. Schliemann den römischen Episcopat des Petrus in den Clementinen ohne weitere Motivirung für rein fingirt erklärt, dagegen einer Argumentation, welche die nur wenig ältere, in denselben Zusammenhang gehörende Sage von dem Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom wegen derselben Tendenz, die sich in ihr kund gibt, aller Wahrscheinlichkeit nach als eine historische Fiction nachzuweisen sucht, schlechthin den Vorwurf der Schwäche macht (S. 108). Woher weiss denn Hr. Schliemann, dass dasselbe Interesse, das den römischen Episcopat des Apostels erzeugt hat, nicht auch seinen römischen Aufenthalt aus sich hervorgehen liess? Oder warum soll der Apostel, wenn er einmal in Rom war, nicht auch als Bischof daselbst gewesen sein? Uebrigens ist schon die Frage, von welcher Hr. Schliemann in diesem Abschnitt ausgeht, nicht ganz richtig bestimmt, wenn sie in die Alternative gesetzt wird, dass der Verfasser der Homilien den Inhalt seiner Schrift entweder als Wahrheit oder als Dichtung habe ausgeben wollen. Es ist diess kein strenger Gegensatz, weil der Verfasser, selbst im Falle der reinen Erdichtung, seine Schrift nicht als Dichtung konnte angesehen wissen wollen. Als Wahrheit sollte sie in jedem Falle gelten, die Frage ist also nur, ob er bei dem, was er als Wahrheit geltend machen wollte, ein theoretisches oder praktisches Interesse hatte. Ein blos theoretisches Interesse wäre es gewesen, wenn der Verfasser bei der Abfassung seiner Schrift nur den allgemeinen Zweck einer schriftstellerischen Darstellung gehabt hätte, wobei wir ganz dahingestellt lassen könnten, wieweit ihm selbst der Inhalt seiner Schrift als Wahrheit oder Dichtung galt. Es wäre ihm nur darum zu thun gewesen, den Inhalt seiner Schrift, mochte er sein eigenes Produkt sein, oder nicht, in dieser bestimmten Form der Darstellung in das Publikum zu bringen. Ein unmittelbares praktisches Interesse aber hatte

er, wenn er seine Schrift in der Absicht verfasste, durch die Grundsätze und Ideen, die sie enthielt, auf die Verhältnisse der Zeit einzuwirken, und auf diesem Wege einen bestimmten Erfolg zu realisiren. Hatte aber der Verfasser diese Absicht, so war unumgänglich nothwendig, dass er sich in die Verhältnisse der Zeit, in welcher er lebte und schrieb, ganz hineinstellte, und sie zur Voraussetzung und Grundlage des von ihm beabsichtigten Erfolgs machte, weil niemand auf seine Zeit praktisch einwirken kann, ohne an das in ihr Gegebene anzuknüpfen, und in ihre praktischen Interessen und Tendenzen einzugehen. Ob nun der Verfasser nur jenes allgemeine theoretische, oder dieses bestimmte praktische Interesse hatte, kann nur nach den Beziehungen beurtheilt werden, die sich in seiner Schrift auf bestimmte Verhältnisse seiner Zeit zu erkennen geben. Eben aus diesem Grunde ist die Hauptfrage, auf welche es hier ankommt, viel zu eng begrenzt, wenn man nur fragt, welcher Richtung und Form des Ebionitismus der Ebionitismus der Clementinen angehöre. Ebionitisch ist allerdings der Grundcharakter derselben, und es ist diess unstreitig der erste feste Punkt, von welchem man ausgehen muss, um sich überhaupt über die Stellung der Schrift zu ihrer Zeit zu orientiren, aber die eigentliche Frage, mit welcher man erst dem Ursprung der Schrift näher kommt, kann nur diese sein, welches Interesse ein Schriftsteller, wie der Verfasser unserer Clementinen, haben konnte, den Ebionitismus in dieser oder jener Form geltend zu machen, ob nicht bestimmte Gegensätze vorhanden waren, mit welchen der Ebionitismus, wie er damals in der einen oder andern Form geschichtlich existirte, in eine nothwendige Collision kommen musste? Da auf diese Frage die unläugbare theils antipaulinische theils antimarcionitische Tendenz der Clementinen eine so bestimmte Antwort gibt, dass wir uns mit ihnen sogleich in einen bestimmten Kreis geschichtlicher Erscheinungen hineinversetzt sehen, so kann auch kein Zweifel darüber sein, dass die Schrift aus einem sehr bestimmten praktischen Interesse hervorgieng. Nicht darum also kann die Schrift kein blosser Roman sein, weil, wie der Hr. Verf. S. 79 sagt, diese Ansicht überhaupt nur als eine Uebertragung der jetzigen Verhältnisse

auf die Zeit, in welcher die Clementinen entstanden sind, erscheint, oder weil die Behauptung, dass, wie es unserer Zeit ferner liege, Schriften unterzuschieben, es umgekehrt dem christlichen Alterthum weit näher gelegen sei, Schriften unter dem Namen berühmter Männer zu verbreiten, als in der Weise der neueren Zeit religiöse Romane zu produciren, im Allgemeinen gewiss zugegeben werden müsse, womit so gut als nichts gesagt ist, weil man doch erst wieder fragen muss, warum es unserer Zeit ebenso fern liege, Schriften zu unterschieben, als dem christlichen Alterthum, Romane zu produciren, sondern das Hauptmoment, an welchem alles hängt, ist immer nur diess, dass eine Schrift, welche auf so bestimmte geschichtliche Erscheinungen hinweist. und in ihren wesentlichen Elementen von der Hauptbewegung einer Zeit afficirt erscheint, auch nur durch die Bewegung dieser Zeit selbst ins Dasein gerufen sein kann. Als eine aus einem unmittelbaren praktischen Interesse hervorgegangene Schrift gehören die Clementinen mit Einem Worte in die Classe der Schriften, welche einen bestimmten Tendenzcharakter an sich tragen, wie so manche andere Schriften des christlichen Alterthums, dessen Sitte, Schriften unter dem Namen berühmter Männer zu verbreiten, nicht in einem literarischen Betrug, wie diess die oberflächliche Meinung so Vieler ist, die durch das Undenkbare eines solchen Betrugs in einer so frommen Zeit jeden Verdacht einer Unterschiebung beseitigen zu können meinen, sondern einfach darin ihren Grund hat, dass man in dem praktischen Interesse, mit welchem man in einer so stark bewegten Zeit schrieb, mit dem Namen des Verfassers, mit welchem man eine Schrift erscheinen liess, sogleich auch ihre bestimmte Tendenz und die Auctorität, auf welche sie sich um ihrer Tendenz willen stützt, bezeichnen wollte. Mit dem Namen ihres angeblichen Verfassers stellte sich daher eine solche Schrift unmittelbar in die Verhältnisse, Gegensätze, Interessen, die ganze Bewegung ihrer Zeit hinein, und ihre praktische Tendenz und Bedeutung brachte es, der Natur der Sache nach, von selbst so mit sich, dass alles blos Willkürliche, Individuelle, Subjektive gegen den objektiven Charakter der Zeit, die sich in ihren berühmten Namen hier selbst re-

präsentirt, so viel möglich zurücktreten musste. Steht dieser Gesichtspunkt fest, so ist sehr darauf zu sehen, dass man nicht eine blos willkührliche Fiktion da annimmt, wo eine solche mit dem praktischen Zweck und dem Tendenzcharakter einer Schrift sich nicht vereinigen liesse. In diesen Fehler scheint mir der Hr. Verf. in seiner Ansicht über den römischen Clemens verfallen zu sein. Nach S. 79 soll zwar die Annahme eines Romans desswegen um so unwahrscheinlicher sein, weil es gerade die Auktorität des römischen Clemens sei, unter welcher in der ältesten Zeit vielfach apokryphische Schriften verbreitet wurden, nach S. 109 aber soll von allem, was die Clementinen über Clemens berichten, nur sehr Weniges historisch feststehen. Die Dichtung habe hier um so freieren Spielraum gehabt, je weniger von seinen äussern Lebensverhältnissen bekannt war. Die nahe Verbindung, in welche er zu Petrus gesetzt werde, sei vielleicht der Stelle im Philipperbrief 4, 3. nachgebildet. Wie dort Clemens als *συνεργός* des Paulus erscheine, so habe diess Verhältniss um so eher auf Petrus übertragen werden können, als dieser in den Clementinen der eigentliche Heidenapostel sei. Diess ist es, was ich bestreiten muss. Wie es sich auch mit der Person des römischen Clemens verhalten mag, mag ihr mehr oder weniger Geschichtliches zu Grunde liegen, in jedem Fall kann ihn nicht erst der Verfasser der Clementinen durch eine willkürliche Fiction in diese Verbindung mit dem Apostel Petrus gebracht haben, es muss diess ein schon gegebenes, in der Tradition feststehendes Verhältniss gewesen sein. Hätte dieser Clemens in der Tradition nur als Schüler des Apostels Paulus gegolten, so liesse sich nicht begreifen, wie der Verfasser durch den seiner Schrift vorgesetzten Namen des Clemens ihre antipaulinische, petrinische Tendenz zu bezeichnen glauben konnte. Nur in dem Falle liesse sich die Verbindung, in welche er den Clemens als Schüler des Apostels Paulus mit dem Apostel Petrus brachte, erklären, wenn er bei seiner Schrift eine vermittelnde Tendenz hatte, aber das Eigenthümliche seiner Schrift besteht ja ebendarin, dass sie von einer Vermittlung nichts wissen will, sondern sich in den schroffsten Gegensatz zu dem Apostel Paulus setzt. Warum hätte also der Verfasser,

wenn Clemens nur als Pauliner galt, statt desselben nicht lieber einen anerkannten Petriner zu seinem Repräsentanten machen sollen? Aber es ist ja auch die Verbindung des Clemens mit Petrus keineswegs so unverbürgt, dass man sich gegen die Annahme, sie beruhe auf einer ältern Tradition, wie der Hr. Verf. S. 121 thut, aus dem Grunde erklären kann, weil dieselbe durch die Clementinen in Umlauf gesetzt zu sein scheine, in deren Interesse es gelegen, den Clemens in die engste Verbindung mit Petrus zu bringen. Mag auch die Nachricht des Origenes Philoc. c. 22. aus den Recognitionen genommen sein, so sehe ich doch nicht, was gegen das von dem Hrn. Verf. S. 121 unerwähnt gelassene Zeugniss Tertullians (De praescr. haer. c. 32), welchem zufolge *ecclesia Romanorum Clementem a Petro ordinatum refert,* eingewendet werden kann? Es ist durchaus kein Grund zu der Vermuthung vorhanden, dass Tertullian diese Angabe nur aus den Clementinen genommen habe, da sich sonst in seinen Schriften keine Spur einer Bekanntschaft mit ihnen zeigt. Nehmen wir noch dazu, dass Irenäus, welcher den Linus zum ersten römischen Bischof macht, den Clemens wenigstens als Schüler der beiden Apostel kennt (Adv. haer. III, 3.), so werden wir hiemit überhaupt auf die in der römischen Kirche bestehende Verschiedenheit der Tradition über die ersten Bischöfe zurückgeweisen, welche sich, wie ich schon an einem andern Orte bemerkt habe (Past. Briefe S. 110 f.), nur aus dem doppelten Antheil erklären lässt, welchen die beiden Apostel an der Stiftung der römischen Kirche gehabt haben sollen. Es ist eine völlig unerwiesene Behauptung, dass nur die ganze unhistorische Stellung, in welche die Clementinen den Clemens zu Petrus setzen, die Tradition veranlasst habe, Clemens sei von Petrus zum Bischof der römischen Kirche eingesetzt worden. Diese Tradition ist so gewiss älter als die Clementinen, so gewiss auch die Sage von der Beziehung, in welcher Petrus zu der römischen Kirche gestanden haben soll, älter ist, und nur auf der Grundlage dieser Traditionen konnte der Verfasser der Clementinen seinen Clemens in dieser Verbindung mit dem Apostel Petrus auftreten lassen. Welches Interesse hätte er denn sonst haben können, gerade den Clemens,

wenn er sonst den Apostel Petrus nichts anging, sogar als Pauliner galt, in eine so enge Verbindung mit dem Apostel Petrus erst zu bringen? Es hängt diess schon damit zusammen, dass die Clementinen mit ihrem Ebionitismus in die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Zeit und den ganzen Zusammenhang ihrer Traditionen weit tiefer eingreifen, als der Hr. Vrf. anerkennen will. Es wäre daher auch zu wünschen gewesen, dass er die Rolle dieses römischen Clemens, an welchem sonst noch so Manches hängt, was nicht erst aus Veranlassung der Clementinen auf ihn übertragen worden sein kann, noch genauer in das Auge gefasst hätte.

Das zweite Capitel S. 130—201 enthält eine Darstellung des Lehrbegriffs der Clementinen. Eine Darstellung desselben habe auch ich gegeben, chr. Gnosis S. 301—403. Wie ich mir überhaupt zur Aufgabe gemacht habe, die Clementinen so viel möglich nach den Verhältnissen der Zeit, in die sie gehören, aufzufassen, so habe ich diesen Gesichtspunkt auch dieser Darstellung zu Grunde gelegt. Ich bin daher von den Gegensäzen ausgegangen, deren Bestreitung und Widerlegung die antithetische Seite des Systems der Clementinen ausmacht, an welche sich sodann die thetische von selbst anschliesst. Hr. Schliemann dagegen hat den Lehrbegriff derselben in der Form eines dogmatisch-moralischen Systems dargestellt, das sich nach dem Zusammenhang seiner einzelnen Lehren von der Lehre von Gott bis zur Eschatologie fortbewegt. Dagegen ist im Allgemeinen nichts einzuwenden, obgleich freilich manche Lehre in einer solchen Stellung nicht in ihrer vollen geschichtlichen Beziehung und Bedeutung hervortritt. Wie sonst hat der Hr. Verf. hier besonders jede Gelegenheit zu polemischen Bemerkungen gegen meine Darstellung ergriffen. Sie betreffen meistens minder bedeutende Punkte, über welche ich auch, wo ich das Eine und das Andere mit gutem Grunde erwiedern könnte, nicht weiter streiten mag. Dass aber der Hr. Vrf. in wichtigern Fragen keineswegs so entschieden in seinem Rechte ist, wie er meint, mögen folgende Bemerkungen zeigen.

S. 139 behauptet der Hr. Vrf., die Ausdrücke *πνεῦμα ἅγιον, σοφία, υἱὸς θεοῦ ἀπ' ἀρχῆς*, bezeichnen dasselbe Wesen,

welches vor der Weltschöpfung aus Gott hervorgegangen, das Medium der Schöpfung gewesen und in Christo erschienen sei. Vermöge dieser Identificirung der σοφία und des υἱὸς θεῦ soll unter dem guten Herscher des künftigen Reichs niemand anders als die Sophia zu verstehen sein. Offenbar können die Ausdrücke »der gute Herrscher« u. s. w. nicht auf die historische Person Christi, sondern nur auf das vorweltliche Sein desselben als σοφία oder υἱὸς θεῦ ἀπ' ἀρχῆς gehen. Dieser Behauptung muss ich widersprechen, vor allem aber bemerken, dass es der Darstellung des Hrn. Vrf. hier schon an der nöthigen Bestimmtheit der Begriffe fehlt. Er sagt S. 139 von der Sophia: »sofern sie in Gott verborgen ruht, heisst sie σοφία, sofern sie aus Gott heraustritt, υἱὸς θεῦ: ist so υἱὸς θεῦ der allgemeine Name für die σοφία, sofern sie als wirkendes Princip der Schöpfung wie der Offenbarung aus Gott heraustritt, so ist der specielle Name derselben, sofern sie das Medium der Schöpfung ist, die rechte oder die schaffende Hand Gottes, sofern sie als Medium der Offenbarung bezeichnet werden soll, θεῖον πνεῦμα.« Wie kann denn der υἱὸς θεῦ mit der Sophia geradezu identificirt werden, wenn doch zwischen beiden der grosse Unterschied ist, dass der υἱὸς θεῦ erst aus Gott heraustritt, und erst durch dieses Heraustreten zum υἱὸς θεῦ wird? Hieraus folgt ja unmittelbar, dass die σοφία nicht an sich der υἱὸς θεῦ ist, dass während die σοφία als immanentes Princip in Gott ist, der υἱὸς θεῦ nur ausser Gott existirt, und der ewigen Sophia gegenüber ein erst gewordenes Wesen ist. Hier ist keine Identität, sondern nur ein Unterschied, wie ja auch an sich schon die so verschiedenen Namen die behauptete Identität nicht voraussezen lassen. Der Hauptgrund aber, auf welchen der Hr. Vrf. seine Behauptung stüzt, ist die Stelle H. XVIII, 6, in welcher in den Worten: εἰ γὰρ υἱῶ ἐστιν τῦ ὀυρανὸν κα' γῆν διακοσμήσαντος τὸ ῳ̃ βύλεται ἀποκαλύπτειν τὸν ἐν ἀποῤῥήτοις αὐτῦ πατέρα u. s. w. dem Sohn die Schöpfung beigelegt werden soll. Würde es sich hiermit wirklich so verhalten, so würde die Lehre der Clementinen in einen höchst auffallenden Widerspruch mit sich selbst kommen. Während sonst durchaus die absolute Grundlehre der Clemen-

tinen ist, dass Gott als Weltschöpfer so schlechthin der Eine Gott ist, dass der Name Gott keinem Andern beigelegt werden kann, und eben desswegen selbst der Sohn, obgleich gezeugt, nicht als Gott zu prädiciren ist, soll in der genannten Stelle eben das, was das Absolute des Gottesbegriffs ist, dass er der Weltschöpfer ist, geradezu vom Sohn ausgesagt sein! Muss man sich nun schon darüber wundern, wie Hr. Schliemann einen so klar vor Augen liegenden Widerspruch völlig übersehen konnte, so muss man sich noch mehr über das Versehen wundern, das er bei der genannten Stelle begangen hat. Allerdings wird in derselben der *υἱὸς ὁ ὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσας* genannt, und zwar von Petrus, nur nennt ihn Petrus nicht in seinem eigenen Namen so, sondern blos in einer Argumentation, in welcher er die zuvor von dem Magier in Betreff des *υἱὸς ὐρανὸν καὶ γῆν διακοσμήσας* aufgestellte Behauptung (man vgl. c. 4.), durch die Consequenz, die er aus ihr zieht, widerlegt. Nicht dem die Lehre der Clementinen repräsentirenden Petrus gehört demnach der Sohn als Weltschöpfer an, sondern nur dem Magier Simon, und Hr Schlieman ist daher völlig im Irrthum, wenn er darauf seine Behauptung gründet, nach der Lehre der Clementinen sei der *υἱὸς* mit der *σοφία* identisch. Einen weitern Beweis konnte er natürlich dafür nicht vorbringen, als eben nur dieses Missverständniss, durch dessen Aufdeckung ein ganzes Nest von falschen Behauptungen, das sich daran angesetzt hat, zerstört ist. Es ist somit auch falsch, dass die *σοφία* dem Teufel gegenübergestellt, der Teufel die linke Hand Gottes, die *σοφία* seine rechte genannt wird; falsch, dass die *σοφία* über das künftige, ewige Reich von Gott ebenso zum Herrn eingesezt ist, wie der Teufel über das gegenwärtige zeitliche; falsch, dass die *σοφία* als ein persönliches selbstständiges Wesen zu denken ist; falsch, dass zum Begriff des *υἱὸς θεῦ ἀπ' αἰῶνος* das vorweltliche Sein gehört. Dieser *υἱὸς θεῦ ἀπ' αἰῶνος* ist, wie sich von selbst versteht, kein anderer, als jener von Gott geschaffene Mensch, welcher als der Prophet der Wahrheit, welcher *ἀπαρχῆς αἰῶνος, ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει,* (woraus deutlich erhellt, dass der Vrf. mit dem Ausdrucke *ἀπ' αἰῶνος* keines-

wegs den Begriff der Ewigkeit verbinden wollte), *μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχὼν διὰ τὺς καμάτυς θεῦ ἐλέει χρισθεὶς εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν* (H. III, 20) d. h. zur Herrschaft der künftigen Welt gelangt. Dieser Urmensch oder Adam-Christus, nicht die Sophia, was an sich schon eine den organischen Zusammenhang des Systems ganz störende Vorstellung wäre, steht als *ἄρχων δεξιὸς* dem *εὐώνυμος*, dem Teufel, oder als *χεὶρ δεξιὰ* der *ἀριστερὰ* gegenüber. Die schaffende Hand wird allerdings die Sophia genannt, aber sie ist die *χεὶρ δημιυργῦσα τὸ πᾶν*, während jener *χεὶρ δεξιὰ* das *ζωοποιεῖν* nur insofern zukommt, sofern *ἀναιρεῖν* und *ζωοποιεῖν*, tödten und lebendig machen ein gleicher in die Sphäre der Gegensäze der geschaffenen Welt gehörender Gegensaz ist, wie das Linke und Rechte, wesswegen es gleichfalls ganz irrig ist, wenn Hr. Schliemann in Folge einer ganz willkürlichen Combination der beiden Stellen H. VII, 3. und XVI, 12. behauptet, auch die Sophia werde die rechte und schaffende Hand Gottes (d. h. als schaffende auch die rechte) genannt. Nach allem diesem möchte es sich nun doch fragen, ob es so gar keinem Zweifel unterworfen sein kann, wie der Hr. Vrf. S. 140 meint, »dass nach den Clementinen die Sophia selbst in Christo erschien, und nicht, wie Baur will, seine höhere Natur nur eine Wirkung der Sophia war«. Auch diese Behauptung beruht ja nur auf der ganz falschen Voraussezung, dass »die Sophia der Herrscher des künftigen Reichs genannt werde«. Da alles, was ausser Gott ist, ein Product der Sophia als der *χεὶρ δημιυργῦσα τὸ πᾶν* ist, so kann es auch bei dem Menschen nicht anders sein. Wäre es nicht so, wäre der Urmensch Adam-Christus nicht ein Product oder eine Wirkung der Sophia, sondern die in ihm erschienene Sophia selbst, so müsste ja, widersinnig genug, die Sophia in dem geschaffenen Menschen sich selbst geschaffen haben. Die ganze Darstellung Hr. Schliemanns ist gerade in diesen Hauptpunkten des Systems eine durchaus verfehlte, durch welche was längst in das Reine gebracht ist, nur auf's neue völlig verwirrt wird. An die Reihe der bisherigen Missverständnisse schliesst sich noch die weitere falsche Behauptung an, dass das *πνεῦμα ἅγιον* in den Clementinen identisch sei mit *υἱὸς θεῦ*. Diess soll

einmal daraus folgen, dass H. XI, 22. die Schöpfung dem ἅγιον πνεῦμα beigelegt werde, die in der Stelle H. XVIII, 6. dem υἱὸς θεῦ zugetheilt werde, sodann aber daraus, dass nach H. III, 17. 20. das θεῖον πνεῦμα in Christo erschienen sei, woraus unwidersprechlich folge, dass das θεῖον πνεῦμα nach den Clementinen mit dem υἱὸς θεῦ, sofern diese Ausdrücke die vorweltliche Existenz Christi bezeichnen, identisch sei. Dass der υἱὸς θεῦ nichts Vorweltliches ist, ist schon gezeigt, ebenso unrichtig ist nun auch, was hier weiter gesagt ist. Hätte Hr. Schliemann seine Clementinen mit der gehörigen Aufmerksamkeit und Besonnenheit gelesen, so hätte ihm nicht entgehen können, dass πνεῦμα und πνεῦμα ἅγιον in den Clementinen keineswegs identische Begriffe sind, er würde nicht übersehen haben, dass H. XI, 22. das weltschöpferische πνεῦμα nur allgemein πνεῦμα nicht πνεῦμα ἅγιον genannt ist. Wie in der Hauptstelle H. XVI, 12. von der Sophia ausdrücklich gesagt ist, Gott sei mit ihr, ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι verbunden, σοφία und πνεῦμα somit wesentlich zusammengehörende und identische Begriffe sind, so ist es nur die Folge und weitere Bestätigung dieser Identität, dass auch dem πνεῦμα wie der σοφία die Weltschöpfung beigelegt, auch von jenem wie von dieser gesagt wird, dass es ὥσπερ χεὶρ αὐτῦ (θεῦ) τὰ πάντα δημιουργεῖ H. XI, 22, aber es ist diess ausdrücklich nur vom πνεῦμα überhaupt gesagt, zum πνεῦμα ἅγιον oder πνεῦμα χριστῦ oder θεῖον πνεῦμα H. III, 17. 20. wird das πνεῦμα erst in seiner Mittheilung von dem Menschen Adam-Christus, als dem Propheten der Wahrheit. Der ganzen Reihe dieser offenbaren Verstösse und Irrthümer, deren sich noch mehrere aufführen liessen, sezt endlich Schliemann noch die Krone auf durch seine Erklärung der Stelle Hom. III, 19.: διὰ τῦτό φημι αὐτὸς τῆς καθέδρας ἐγερθεὶς ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνου — — ἰδίῳ αἵματος ἠμέλει, μέλλοντος γὰρ αἰῶνος βασιλεὺς εἶναι κατηξιωμένος u. s. w. »Hier wird ja ausdrücklich gesagt, dass Christus als präexistirendes Wesen der König des künftigen Reichs ist, dass er herabgestiegen sei von seinem Size und sein Leben für uns gelassen. Wie Baur (Christusparthei S. 131, Gnosis S. 371. über den Ursprung des Episcopats S. 129) übersezen

kann: er erhob sich auf der Kathedra, gestehe ich nicht zu begreifen.« *Καθέδρα* soll also hier der Siz sein, auf welchem sich Christus als König des ewigen Reichs in seinem vorweltlichen Sein befand, und *ἐγείρεσθαι καθέδρας* soll heissen: vom Size herabsteigen. Abgesehen von der crassen Vorstellung, welche, wenn die Worte so zu nehmen wären, der Verfasser der Clementinen von dem vorweltlichen Sein Christi und von seinem Erscheinen in der Welt sich gemacht hätte, ist es doch gewiss gegen die gewöhnlichsten Regeln der Interpretation, den Ausdruck *καθέδρα* in den angeführten Worten in einem andern Sinn zu nehmen, als in demjenigen, welchen er nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle haben muss. Es ist ja zuvor von der *καθέδρα τῆς προφητείας* die Rede, oder die *καθέδρα Μωυσέως*, auf welcher die Schriftgelehrten und Pharisäer sassen, als solche, welchen zwar der Schlüssel des Reichs anvertraut ist, die Erkenntniss, durch die man allein in das ewige Leben eingehen kann, welche aber diesen Schlüssel denen, die eingehen wollen, nicht geben. Deswegen nun, im Gegensaz gegen diesen Particularismus, erhob sich Christus, als Prophet auf derselben Cathedra, welche als die *καθέδρα προφητείας* auch seine *καθέδρα* ist, um das bisher zwar schon Vorhandene, aber so Vielen noch Vorenthaltene, durch die Ausdehnung seines Mitleidens auf die Heiden und seine erbarmungsvolle Aufopferung, zum Gemeingut für alle Menschen zu machen. Wo ist denn auch nur entfernt von etwas Vorweltlichem die Rede, indem sich ja die ganze Stelle deutlich genug auf die Art und Weise bezieht, wie Christus mit seiner prophetischen Wirksamkeit in die Zeit eingriff, in welcher er auftrat, von derselben Cathedra aus wirkte, welche, seit der Prophet seinen Lauf durch die Weltgeschichte begonnen hat, in der Welt aufgerichtet, aber bald von diesem bald von jenem eingenommen ist. Hoffentlich begreift jetzt Hr. Schliemann nicht nur, warum ich die Stelle immer auf die angegebene Weise genommen habe, sondern auch, warum ich mich auch ferner troz seiner »entschiedenen Behauptung«, nicht abhalten lassen werde, sie so zu nehmen.

Nach solchen Proben der Fähigkeit des Hrn. Schliemann,

ein System, wie das der Clementinen, in seinem organischen Zusammenhang aufzufassen, wird man kaum begierig sein können, weitere Aufschlüsse über dasselbe durch seine Darstellung zu erhalten. Sie trägt so oft nur dazu bei, den richtigen Gesichtspunkt wieder zu verrücken, besonders wenn auch noch der Dämon des Widerspruchs dazu mithilft, ihn irrezuleiten. Dass nach der Ansicht der Clementinen die Gottheit eigentlich als ein mannweibliches Wesen vorzustellen ist, ist gar nicht so verwerflich, wie Hr. Schl. S. 139. Gfrörer gegenüber meint. Diese Vorstellung ist im Grunde mit klaren Worten in der Hauptstelle III, 20, sobald man sie näher betrachtet, ausgesprochen. Man vergleiche was ich hierüber Gnosis S. 399 bemerkt habe, worauf Hr. Schl. nicht Rücksicht genommen hat. Dass der Mensch nicht aus Gott emanirt, sondern unmittelbar durch Gott geschaffen sei, soll die Stelle H. III, 17 heweisen, in welcher vom Menschen gesagt ist, er sei *κυοφορηθεὶς ὑπὸ χειρῶν θεῦ*, welcher Zusaz bestimmt auf ein Schaffen hindeute. Ist denn aber dieser Zusaz so wörtlich zu nehmen, wörtlicher als die der Sophia beigelegte *χεὶρ δημιουργῦσα τὸ πᾶν?* Und kommt nicht selbst in dem Fall, wenn diese Hände Gottes hier mehr sein sollten als ein blosses Bild, noch weiter in Betracht das so eigene, aber freilich von Hr. Schl. unbeachtet gelassene Ineinanderfliessen zweier verschiedener Standpunkte, der alttestamentlichen Idee des persönlichen Gottes, und der gnostisch-pantheistischen oder naturphilosophischen, eine Combination heterogener Elemente, in welcher das gnostische doch das überwiegende ist, und das alttestamentliche nur die formelle Bedeutung einer bildlichen Darstellung erhält. Schon in dieser Hinsicht kann man den so treffend gewählten bezeichnenden Ausdruck *κυοφορεῖν* nicht wohl von einer Schöpfung im gewöhnlichen Sinne verstehen. Die Hauptsache aber ist, dass wenn überhaupt alles, wie ja auch Hr. Schl. annehmen muss S. 150., eine Emanation aus Gott ist, auch der Mensch nur aus Gott emanirt sein kann. Hat alles den substanziellen Grund seines Daseins in Gott, so ist auch der Mensch substanziell aus Gott und zwar nach Seele und Leib, ist also Gott an sich eine Lichtsubstanz, so kann auch das substantielle Wesen des Menschen

nur Licht sein, und ich sehe nicht, was die S. 178 von der εἰκὼν θεῦ genommene Einwendung dagegen beweisen soll, dass nemlich in diesem Fall auch damals noch die Menschen Lichtgestalten gewesen sein müssten, da der Verfasser ausdrücklich die εἰκὼν θεῦ als ein unveräusserliches Eigenthum des menschlichen Körpers bezeichne. Leuchtende Lichtgestalten waren freilich die Menschen nicht, wenn aber der Mensch überhaupt εἰς σάρκα τετραμμένος ist H. XVII, 26, was hindert denn anzunehmen, dass das Substanzielle seines Wesens die aus Gott emanirte Lichtsubstanz ist? In der Lehre von der Sünde und dem Eintritt der Sünde in die Menschenwelt, oder dem Sündenfall, hat Hr. Schl. ein Moment ganz übersehen, das zwar da, wo die Clementinen von der Entstehung der Sünde bei den ersten Menschen handeln, nicht ausdrücklich in Verbindung damit gebracht ist, gleichwohl aber die grösste Bedeutung für das System hat. Nicht blos die Möglichkeit, wie S. 178 gesagt wird, auch die Wirklichkeit der Sünde hat darin ihren Grund, dass der Mensch nicht blos von Adam, sondern auch von Eva abstammt, welche, wie Adam das Princip der Wahrheit, so das Princip der Lüge ist. Hiermit ist aber die Sache noch keineswegs erklärt. Es ist nur die Sünde der von Adam und Eva abstammenden Menschen erklärt, nicht aber die Möglichkeit der Sünde in der Eva selbst. Warum soll denn die Eva an sich das Prinzip der Sünde sein, und wie kann sie es sein, wenn sie doch aus dem sündlosen Adam entstanden ist? Wenn, wie H. XVI, 12. gesagt ist, ἀπ' αὐτῦ (von dem ersten Menschen) προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ, so kann das Weibliche nicht an sich schon das Princip der Sünde sein, so wenig als in Gott die Dyas in der Monas an sich Sünde ist. Man muss daher erst fragen, wodurch es geschehen ist, dass das weibliche Princip auch das Princip der Sünde geworden ist? Eine eigentliche Erklärung gibt nun zwar der Vrf. der Clementinen nicht, aber es findet sich doch etwas bei ihm, was die Stelle einer Erklärung vertreten soll, und was daher da, wohin es gehört, in einer in die Sache eingehenden Entwicklung des Systems nicht übersehen werden darf. Die Lehre von den Syzygien enthält, was Hr. Schliemann hier ganz

übersehen hat, auch die Lehre vom Ursprung der Sünde. Sie liegt darin, dass die Ordnung der Syzygien vom Menschen an plötzlich umschlägt und nicht mehr wie bisher das Bessere dem Schlechtern, sondern das Schlechtere dem Bessern vorangeht. Dieses plötzliche Umschlagen der Ordnung der Syzygien, das nicht mit der Eva selbst, sondern erst nach dem Hervorgehen der Eva aus Adam erfolgt sein kann, hat dem weiblichen Princip das Uebergewicht gegeben, und eben diese überwiegende überall vorherrschende Macht des weiblichen Princips macht das Wesen der Sünde aus. Das Umschlagen der Syzygien selbst hat zwar, wie ausdrücklich gesagt wird H. II, 15., seinen Grund in der Freiheit des Menschen, und es scheint somit die Sünde, ungeachtet dieser Vermittlung durch die Lehre von den Syzygien, nur aus der Freiheit des Menschen erklärt zu werden. Allein, wie diess überhaupt zum Character des Systems der Clementinen gehört, die ethische und die naturphilosophische Betrachtungsweise greifen auch hier auf's engste in einander ein. Würde die Sünde einfach nur aus dem Princip der Freiheit erklärt, so wäre nicht einzusehen, warum sie nicht ebenso gut auf Adam, als auf die Eva zurückgeführt wird, sie hat ja aber nicht blos darin ihren Grund, dass in Folge eines Acts der Freiheit die Ordnung der Syzygien umgeschlagen hat, sondern auch darin, dass in Folge dieses Umschlagens das weibliche Princip das vorherrschende und überwiegende geworden ist. Das weibliche Princip hat also als solches auch ein Element der Sünde in sich. Dass es als das seiner Natur nach schwächere, schlechtere, unvollkommene das vorangehende und vorherrschende ist, diess eben ist die durch den Sündenfall zu ihrer Macht gekommene Sünde. Da aber das Vorangehen des weiblichen Princips für den Menschen nur die Forderung in sich schliesst, das weibliche durch das männliche, das niedere durch das höhere zu überwinden, so ist in der clementinischen Lehre von den Syzygien und der zu ihr gehörenden Lehre vom Ursprung der Sünde eigentlich der Unterschied zwischen Natur und Geist ausgesprochen, oder das Bewusstsein, dass die Natur zwar die Voraussetzung des Geistes ist, aber nur dazu, dass der Geist, in seinem Unterschied von der Natur und in seiner Trennung von ihr, durch seine

Selbstbestimmung und Selbstvermittlung erst wahrhaft zum Geist werde. Das weibliche Princip ist also eigentlich das Unmittelbare, Natürliche, das als solches auch das Erste, das Vorangehende ist, aber nur um in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben und für den Geist ein Vermitteltes zu werden. Die schwache Seite des Menschen, oder seine Erbsünde, das Vorwalten des weiblichen Princips, ist also, dass er von Natur noch nicht ist, was er erst werden soll, um dem an sich seienden Begriff seines Wesens gemäss zu sein. Dass somit für den Menschen alles erst durch diesen Process der Vermittlung hindurchgehen muss, ist die geistige Bedeutung der Lehre von den Syzygien, wie sie in den Clementinen H. II, 15. 33. einfach in den Worten ausgesprochen ist: *μικρὰ τὰ πρῶτα — μεγάλα δὲ τὰ δεύτερα — πρώτη ἄγνοια, δευτέρα γνῶσις — ὡς πρώτη νὺξ, εἶτα ἡμέρα, καὶ πρῶτον ἄγνοια, εἶτα γνῶσις, πρῶτον νόσος, εἶτα ἴασις, ὕτως πρῶτα τὰ τῆς πλάνης τῷ βίῳ ἔρχεται, εἶθ' ὕτως τὸ ἀληθὲς ἐπέρχεται, ὡς τῇ νόσῳ ὁ ἰατρός.* Da die Trennung des Geistes von der Natur das Wesen der Freiheit ist, so erhellt hieraus, in welchem engen Zusammenhang mit der so aufgefassten Lehre von den Syzygien, in deren Erkenntniss die Clementinen mit Recht das wahrhaft geistige Bewusstsein des Menschen sezen, die hohe Bedeutung steht, welche sie der Idee der Freiheit gehen; aber auch davon wird man sich durch das so eben Bemerkte überzeugen können, wie ungenügend eine Darstellung ist, in welcher gerade über die speculativsten Ideen eines solchen Systems nicht einmal eine Andeutung gegeben wird. Wie wenig das Speculative die Sache des Hrn. Schl ist, hat er auch bei der freilich besonders schwierigen Lehre der Clementinen vom Teufel gezeigt. Ist der Teufel nicht blos ein freies, sondern auch ein göttlich nothwendiges Wesen, so kann er kein schlechthin böses Wesen sein. Deswegen gehört, wie ich Gnosis S. 325. gezeigt habe, wesentlich zum clementinischen Begriff des Teufels, dass er als böses Wesen zugleich ein gerechtes Wesen ist, dagegen wird nun S. 161 eingewendet: »Diess annehmen, hiesse offenbar voraussezen, dass der Verfasser jene Behauptung, wornach der Teufel obgleich von Anfang an als böses Wesen von Gott

geschaffen, dennoch als ein Wesen erscheint, welches mit Freiheit das Böse erwählt hat, selbst als eine nichtige anerkannt und desshalb noch eine andere Lösung versucht hat.« Wie wenn diess etwas so Seltsames wäre, sobald man nur die Sache nicht so schief auffasst, und für eine ganz andere Lösung hält, was doch nur die nähere Bestimmung des Begriffs ist! »Sodann aber werden wir sogleich zeigen, dass dieser Conflict, wornach der Teufel bald als gerecht, bald als böse erscheint, im Zusammenhang des clementinischen Systems nothwendig begründet ist, daher er nicht entstanden sein kann um einen andern Widerspruch zu lösen.« Die Antwort, die nun gegeben wird, ist: Wie der Verfasser die Welt einerseits als von Gott geschaffen, andrerseits als etwas in gewisser Weise Selbstthätiges, Ungöttliches betrachtete, so habe sich dieser Zwiespalt, oder, wie es nachher heisst, dieser Widerspruch, auch in der Lehre von dem Herrn dieser Welt, dem Teufel, kund geben müssen, und es sei daher ganz natürlich, dass der Teufel bald als böses bald als gerechtes Wesen erscheine. Welch confuses Hin- und Herreden! Weil also die Welt so ist, ist auch der Teufel so, aber warum ist denn die Welt so? Was Hr. Schliemann sagt, ist nur diess: man darf sich über den Widerspruch in Ansehung des Teufels nicht wundern, weil auch der Begriff der Welt einen Widerspruch enthält. Ist denn aber dadurch etwas erklärt? Und ist es nicht gegen alle Dialektik, für einen Widerspruch zu halten, was nur die verschiedenen Momente des Begriffs sind? Es ist nur ein Beweis von Oberflächlichkeit, wenn man sogleich bei einem schlechthinigen Widerspruch stehen bleiben zu müssen meint. Auf ähnliche Weise möchte Hr. Schl. S. 143 dem Verfasser den Zwiespalt oder Widerspruch aufbürden, dass ihm die Sophia einerseits eine blosse Kraft Gottes, andererseits eine eigene Hypostase gewesen sei. Zu den schon zu reichlich gegebenen Proben speculativen Scharfsinns, welche freilich mit noch vielen andern vermehrt werden könnten, füge ich nur noch diess hinzu, dass Hr. Schliemann über die für ihn so wichtige Frage, ob sich der Verfasser der Clementinen die Entstehung Jesu als eine natürliche oder übernatürliche gedacht habe, so sehr er sich den Anschein

gibt, die Sache tiefer zu ergründen, und so polemisch er auch hier zu Werke geht, gar nichts weiter zu sagen gewusst hat, als ich schon in meiner Gnosis S. 760. f. nur kürzer gesagt habe. Es steht Hrn. Schliemann ausser allem Zweifel, dass der Verfasser sich Jesu Entstehung als eine übernatürliche (wofür wohl richtiger gesagt würde, eine unmittelbare) gedacht habe, der eigentlichen Kategorie aber, unter welcher er sich dieselbe vorstellte, und der Beantwortung der Frage, in welcher Beziehung er sie zu seiner Lehre von den Syzygien gesezt habe, ist er um keinen Schritt näher gekommen, und es bleibt diess immer noch, wie man mit Recht sagen darf, der dunkelste Punct des Systems. Ja, weil die Sache so dunkel ist, kann man selbst von dem, was gewiss zu sein scheint, kaum so entschieden reden, wie Hr. Schl. thut. Uebrigens, wenn Jesus so übernatürlich erzeugt ist, wie Hr. Schl. annimmt, wie kann er sosehr dafür eifern (S. 213), dass der H. XI, 35. von Jacobus gebrauchte Ausdruck ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου von einem eigentlichen Bruder des Herrn zu verstehen ist? Jacobus war ja in jedem Fall ein blos nomineller Bruder, warum soll also diess nicht durch λεχθεὶς ausgedrückt sein, und welcher Unterschied ist demnach zwischen λεχθεὶς und λεγόμενος? So steht z. B. H. XVIII, 4. λεχθέντες θεοὶ in demselben Sinne, wie sonst so oft die heidnischen Götter οἱ λεγόμενοι θεοὶ sind.

Mit Uebergehung des dritten Capitels, in welchem die den Clementinen verwandten Schriften untersucht, und die für jeden verständigen Leser längst feststehende Ansicht, dass sie eine durchaus selbstständige Schrift sind, keine Ueberarbeitung einer andern, mit löblicher Sorgfalt und Genauigkeit näher begründet wird (wie denn Hr. Schliemann in solchen literarischen Erörterungen mehr auf seinem Felde ist), wende ich mich zu dem nach meiner Ansicht wichtigsten Punct der vorliegenden Untersuchungen, zu der im vierten Capitel zur Sprache gebrachten Frage über die Richtung der Clementinen, den Ebionitismus nach seiner historischen und dogmatischen Seite u. s. w. Was Hr. Schliemann hier S. 347—552 ausführt, ist nichts anderes, als eine so viel möglich breite Auseinandersezung der von Neander kürzlich auf's neue im ersten Bande der neuen Aus-

gabe der Kirchengeschichte dargelegten Ansicht, deren Vertreter und Interpret demnach Hr. Schliemann ist. Das Bewusstsein dieser seiner Stellung spricht sich auch in ihm selbst deutlich genug aus, wenn er hier besonders mit jener Animosität, welche allen Schildträgern seiner Art immer so gut ansteht, sich gegen mich vernehmen lässt, und er, der kaum in der Reihe der academischen Preisbewerber aufgetretene Candidat der Theologie, welcher aber freilich voraus schon von Neander a. a. O. S. 610. als »einer der ausgezeichnetsten unserer jungen Theologen« dem theologischen Publikum angekündigt worden ist, über die von mir seit einer Reihe von Jahren begründete Ansicht hoch herab abzusprechen sich erlaubt (man vgl. z. B. S. 434. 435.). Nicht also weil ich es hier mit Hrn. Schliemann zu thun habe, sondern weil mir in ihm die Neander'sche Ansicht in ihrer gegen mich gerichteten polemischen Spize entgegentritt, unterwerfe ich die von ihm explicirte Ansicht meiner Kritik.

Das Wesentliche der Neander-Schliemannischen Ansicht vom Ebionitismus besteht kurz in den zwei Säzen: 1. Ebioniten gibt es erst seit dem Jahre 138. S. 408. 2. Die seit diesem Zeitpunct existirenden Ebioniten sind doppelter Art, vulgäre und gnostische, wie sie Hr. Schliemann bezeichnet S. 481.

Der erste dieser beiden Säze wird auf folgende Weise begründet: Die Erbauung von Aelia Capitolina unter Hadrian an der Stelle des zerstörten Jerusalems und das Verbot, dass sich kein Jude derselben nahen dürfe, war für die Judenchristen das Signal zur offenen Trennung. Der freier gesinnte Theil derselben entsagte dem Gesez und wählte sich einen heidenchristlichen Bischof, ein anderer, noch in judaistischer Beschränktheit befangen, wollte vom Gesez nicht lassen. Unter diesen Leztern werden aber jezt zwei verschiedene Arten bemerkbar. Ein Theil hielt nemlich die Beobachtung des Gesezes nur für sich selbst fest, ohne sie den Heidenchristen auferlegen zu wollen, ein anderer behauptete seine absolute Gültigkeit, welche Differenz auch mit einer Verschiedenheit der Ansichten über Christus zusammenhing. Zur Begründung des zweiten Sazes gehört wesentlich Folgendes (S. 523.): Die Annahme der wesentlichen Identität des wahren Judenthums

und des Christenthums und die darin begründete Gleichstellung der Träger beider Religionen, die hiermit zusammenhängende Läugnung der specifischen Würde Christi und die Verwerfung des Apostel Paulus ist das Gemeinsame der beiden Formen, mithin das Characteristische des Ebionitismus. Der Unterschied aber der beiden Classen ist: 1. Der vulgäre Ebionitismus betrachtete das Christenthum nur als eine Fortsezung der alttestamentlichen Religion, als ein im Einzelnen berichtigtes alttest. Judenthum, der gnostische als eine Wiederherstellung der adamischen, patriarchalischen und ächt mosaischen Religion von den Verfälschungen im Pentateuch und in den übrigen alttest. Schriften, der erstere behauptete mithin eine wesentliche, der leztere eine völlige Identität der christlichen mit der ächt jüdischen Religion, beide aber legten dem ächt mosaischen Gesez absolute Gültigkeit bei. 2. Beide fassten in einseitiger Weise das königliche Amt Christi auf, aber auch hier tritt eine bedeutende Verschiedenheit hervor. Der vulgäre Ebionitismus konnte sich von den gewöhnlichen jüdischen Erwartungen des Messias als eines irdisch mächtigen Königs nicht trennen, und verlegte in das tausendjährige Reich, was er bei der ersten Ankunft nicht erfüllt glaubte, der gnostische, der diese Vorstellungen seiner dualistischen Richtung gemäss verwerfen musste, betrachtete den Teufel als Herrn des gegenwärtigen, Christum als den des künftigen ewigen Reichs. Wenn ferner beiden die Läugnung der Gottheit Christi im Interesse des Monotheismus gemeinsam ist, so weichen sie doch darin ab, dass die vulgären Ebioniten die gewöhnlichen jüdischen Erwartungen vom Messias als einem auf natürliche Weise ins Dasein gerufenen, gewöhnlichen, erst bei der Taufe mit einer höhern Kraft ausgerüsteten Menschen auf Jesum übertrugen, wogegen die gnostischen eine Verbindung des höchsten geschaffenen Geistes, des Christus, mit Jesu vom Anfang seines Lebens an und damit eine übernatürliche Entstehung Jesu annahmen.

Prüfen wir nun diese Säze, so soll, wie S. 459 gesagt wird, die angenommene Entstehungszeit des Ebionitismus zunächst dadurch bestätigt werden, dass wir in der frühern Zeit auf keine Spur der Ebioniten treffen. Der beste Beweis der

völligen Unhaltbarkeit einer Ansicht ist, wenn sie sich selbst widerlegt, in sich selbst so haltungslos ist, dass sie schon vor dem ersten Blicke der Prüfung in sich zerfallen muss. Diess ist bei der Ansicht der Fall, von welcher hier die Rede ist. Thatsachen können freilich auch im Partei-Interesse nie ganz geläugnet werden. Vor dem J. 138 soll es keine Ebioniten, keinen Ebionitismus, nichts Ebionitisches gegeben haben, und doch wie viel Ebionitisches muss Hr. Schliemann selbst als wesentliches Element der ersten Entwickelung des Christenthums zugeben! Man lese doch nur, was Hr. Schliemann S. 371. f. §. 3. unter der Aufschrift: »Allmählige Ausbildung des Ebionitismus bis zu seinem offenen Hervortreten« in Neander'scher Weise ausführt und urtheile selbst, mit welchem seltsamen Widerspruch mit sich selbst die Neander-Schliemann'sche Ansicht behaftet ist. Selbst von der Anschauung der judenchristlichen Apostel wie der ächten Judenchristen überhaupt aus konnten, behauptet Hr. Schliemann selbst S. 386, die paulinischen Grundsäze an sich nur bedenklich erscheinen, und Judenchristen aus der Classe der Leser des Jacobusbriefes mussten sie absolut verwerfen. Die bisher kaum zurückgedrängten Differenzen, wird S. 488. f. weiter gesagt, kamen im J. 50. zum offenen Ausbruch. Die mildere Ansicht siegte zwar, aber die Spaltung zwischen Juden- und Heidenchristen wurde desto grösser, je mehr das Evangelium unter den Heiden Eingang fand. Die strengeren Judenchristen stellten sich überall der Wirksamkeit des Paulus entgegen, indem sie sich auf die verschiedenste Weise in den von ihm gestifteten Gemeinden Eingang zu verschaffen suchten, und die gemässigtere Partei hielt sich in einer abschliessenden Stellung den Judenchristen gegenüber. Konnten sich selbst ein Petrus und Barnabas fortreissen lassen, wie vielmehr mögen die, die noch in stärkerem Grade als die judenchristlichen Apostel am Judenthum festhielten, sich gegen die Heidenchristen abgeschlossen haben! In allem demjenigen, was zulezt dem Apostel Paulus in Jerusalem widerfuhr, sieht Hr. Schl. selbst das schlagendste Zeugniss für die grosse Erbitterung der jerusalemischen Christen gegen ihn. Die übrigen Apostel, ungeachtet der Verschieden-

heit ihres Standpunktes durch die Einheit des christlichen Geistes mit Paulus verbunden, haben dennoch nicht vermocht, der immer mehr einreissenden Trennung mit Erfolg zu widerstehen. Es bedarf nur der einfachen Zusammenstellung dieser aus der Darstellung des Hrn. Schl. selbst ausgehobenen Säze, um seine Behauptung, dass die Ansicht vom Christenthum, welche das Charakteristische des Ebionitismus ist, vor dem zweiten Jahrhundert gar nicht existirt habe, in ihrer völligen Grundlosigkeit darzuthun, und sein eigenes Zeugniss gegen ihn selbst zeugen zu lassen. Was kann denn charakteristischer für den Ebionitismus sein, als eben das, was wir in allem diesem schon in der ältesten Periode des erst sich gestaltenden Christenthums vor uns haben, die ganz vom Interesse des Judenthums und Judenchristenthums ausgegangene Feindschaft gegen den Apostel Paulus und der so schroffe Gegensaz gegen seine Ansicht vom Gesez? Und wenn Hr. Schl. S. 490. von den Ebioniten, die er allein anerkennen will, sagt: wie schon die judaistischen Richtungen in der apostolischen Zeit den amtlichen und persönlichen Character des Apostels Paulus auf alle Weise angefochten haben, so haben auch ihre Abkömmlinge, unsere Ebioniten, nicht allein sein apostolisches Ansehen verworfen und ihn einen Apostaten des Gesezes genannt, sondern ihn auch mit den schmählichsten Verläumdungen verfolgt, haben wir hiemit nicht mit klaren Worten einen Ebionitismus vor dem Ebionitismus?

Auf welchem schlechten Grunde die so anspruchsvoll ausgesprochene Meinung beruht, deckt sich schon hier hinlänglich auf. Wir dürfen uns jedoch die Mühe nicht verdriessen lassen, noch weiter zu sehen, wie einer der ausgezeichnetsten unserer jungen Theologen die gänzliche Grundlosigkeit jenes Geredes von einer allgemeinen Verbreitung der ebionitischen Denkweise in der ältesten Zeit (S. 435) darthut.

Um auch die Zeit vom Ende des ersten Jahrhunderts bis zur Entstehung des Ebionitismus gegen den Vorwurf eines schon damals vorhandenen Ebionitismus in Schutz zu nehmen, hält es Hr. Schl. S. 409. am geeignetsten, die einzelnen uns erhaltenen Schriften nach ihrer Eigenthümlichkeit durchzunehmen.

Er geht daher die sämmtlichen Schriften der apostolischen Väter nach ihrem dogmatischen Lehrinhalt durch, und das Resultat der weitschweifigen, nur Bekanntes und längst Gesagtes wiederholenden Erörterung ist die Verkehrtheit des Unternehmens, in die dogmatische Unbestimmtheit der ersten Zeit die Ansichten des Ebionitismus hineinzulegen. Hat Hr. Schl. bei dem ersten Punct nicht einmal eine Ahnung des Widerspruchs gehabt, in welchem er sich herumtreibt, so zeigt er nun weiter, dass er selbst die Frage, um die es sich handelt, nicht recht versteht. Es ist nur die Entstellung der in Frage stehenden Ansicht bis zum Sinnlosen, wenn Hr. Schliemann sie als das Gerede von einer allgemeinen Verbreitung der ebionitischen Denkweise in der ältesten Zeit bezeichnet. Niemand ist eingefallen, zu behaupten, es sei in der ältesten Zeit, die hier gemeint ist, alles ohne Ausnahme nur ebionitisch gewesen, es habe somit, selbst wenn wir von der Denkweise derer absehen, die man unter dem Namen der Nazaräer zu begreifen pflegt, nicht einmal ein paulinisches Christenthum gegeben. Es handelt sich, wie jeder Sachkundige weiss, darum, die Gegensäze, durch deren allmählige Ausgleichung die katholische Kirche erst entstanden ist, so viel möglich in ihrer Reinheit aufzufassen, und das hergebrachte unbestimmte Gerede von Juden- und Heidenchristen, mit welchem noch nichts ausgerichtet ist, auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen. Nur wenn die Gegensäze mit aller Schärfe festgestellt sind, kann man auch dem Entwickelungsgange des Christenthums, der ja nichts anders ist, als die Vermittlung der mehr und mehr sich mildernden und in einer versöhnenden Mitte zusammentretenden Gegensäze, der Natur der Sache gemäss folgen. Es wird mir niemand bestreiten können, mag auch Hr. Schliemann dazu sagen, was er will, dass diese ursprünglichen Gegensäze in ihrer bestimmteren Gestalt, und die verschiedenen Wege ihrer inneren Ausgleichung und Vermittlung, welche keineswegs so leicht und einfach vor sich ging, dass schon durch das blosse äussere Ereigniss der Zerstörung Jerusalems, auf welche Hr. Schl. von einer abstracten Voraussezung aus ein geschichtlich gar nicht begründetes Gewicht legt, in der Hauptsache alles abgemacht

gewesen wäre, zuerst durch mich genauer untersucht und festgestellt worden sind. Dass diese Gegensäze von Anfang an eine weit grössere tiefergehende Bedeutung hatten, als man gewöhnlich annimmt, dass ebendeswegen auch die Art und Weise ihrer Vermittelung auf verschiedenen Wegen versucht und eingeleitet und erst in einem langen Kampfe der einander entgegenstehenden Hauptparteien und nach vielfachem Conflict ihrer beiderseitigen Interessen zu Stande gebracht werden konnte, diess eben ist es, was diesem Gegenstand der Forschung sein eigenthümliches Interesse gibt. Wer freilich in seinem beschränkten conservativen Interesse, aus Respect gegen jede herkömmliche Auctorität, nur um nichts fallen zu lassen, was doch auch einmal ein Stück des Glaubens war und einmal aufgegeben, noch ein anderes nach sich ziehen könnte (wie die Sage von einer zweiten Gefangenschaft des Apostels Paulus, von der Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom und Anderes dieser Art), als baare historische Wahrheit nehmen zu müssen glaubt, und in armseligen dogmatischen Voraussetzungen befangen, keinen freieren kritischen Blick in die Verhältnisse jener Zeit und die Urkunden, aus welchen sie allein historisch zu begreifen ist, zu werfen wagt, wird nie der Sache tiefer auf den Grund sehen können. Ist diess der wahre Stand der Sache, so ist nicht zu sehen, was für den Zweck, um welchen es hier zu thun ist, durch die von Hr. Schl. vorgenommene Durchmusterung der Schriften der apostolischen Väter gewonnen werden soll. Gesezt, sie haben in ihrem dogmatischen Character gar nichts Ebionitisches an sich, so folgt ja hieraus nur, dass sie gerade keine Producte des Ebionitismus sind, keineswegs aber, dass es damals keinen Ebionitismus gab, noch weniger, dass es auch früher keinen gab. Es verhält sich ja aber mit diesen Schriften ganz anders, nemlich ganz so, wie man es in einer Zeit erwarten muss, in welcher jene Gegensäze der ersten Zeit noch existirten, aber auch schon an einander sich abgerieben hatten. Sie sind theils paulinisch, wie die pseudoignatianischen Briefe, theils mehr vermittelnder Art wie die Briefe des Clemens, Barnabas, Polycarp, theils auch entschiedener ebionitisch wie der Pastor Hermae. Das Leztere

läugnet nun zwar Hr. Schl., wenn er aber doch selbst eine Annäherung des Pastor an den Ebionitismus nicht in Abrede stellen kann, und zwar den gnostischen (wie denn auch die S. 424. angeführte Stelle unverkennbar die Weltansicht der Clementinen ausdrückt), und wenn ferner diese Annäherung sich bedeutend steigert, sobald man in den die Gottheit Christi betreffenden Stellen unter dem *spiritus sanctus* nicht, wie Hr. Schl. nur mit der Willkür seines Parthei-Interesses will, einen heiligen Geist, sondern den heiligen Geist versteht, so wird es auch ferner erlaubt sein, ohne dass man über das Mehr oder Minder streitet, den Pastor Hermae für ein Product des Ebionitismus zu halten. Die Behauptung der absoluten Nothwendigkeit des Gesezes und die Verwerfung des Apostels Paulus ist allerdings nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber muss denn diese Spize des Ebionitismus überall herausgekehrt sein? Was endlich den Papias und Hegesippus betrifft, auf welche Hr. Schl. S. 427 kommt, so hat man den erstern von jeher für einen Judenchristen von ächtem Korn und Schrot gehalten, und den leztern erklärte ja Neander selbst (noch in der dritten Ausgabe des apost. Zeitalt. S. 487) für einen ebionitisch Gesinnten. Aber freilich, nachdem die Sache ein Partei-Interesse gewonnen hat, tritt nun der Meister der Schule selbst in der neuen Ausgabe des ersten Bandes seiner Kirchengeschichte S. 1166 mir mit den scharf verlezenden Worten entgegen: »Was sollen wir sagen von einer Methode wissenschaftlicher Untersuchung, welche auf eine dunkle abgerissene Stelle eine Theorie baut, im Widerstreite mit dem aus der Untersuchung der zuverlässigen und ausführlichen Quellen der alten Kirche hervorgehenden sichern Ergebnisse« [1])? Was ich dazu sage, ist, dass ich die Behauptung, ich habe auf die hier gemeinte Stelle meine Theorie über den Entwicklungsgang des Christenthums in der ältesten Kirche gebaut, vor allem für eine unwahre erklären muss, welche ein Mann, wie Neander, sich nicht hätte erlauben sollen. Gebaut habe ich auf jene Stelle meine Theorie nicht, wie jeder

1) Genannt bin ich freilich nicht, aber Hr. Dr. Neander wird doch nicht läugnen wollen, dass die obige Stelle mir gilt?

selbst urtheilen kann, der meine zunächst hieher gehörenden Abhandlungen über die Christuspartei u. s. w., über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, über den Ursprung des Episcopats, vergleichen will, wohl aber habe ich, was jeder Unbefangene für ebenso natürlich als wohlberechtigt wird halten müssen, das in jener Stelle enthaltene Datum im Zusammenhang mit allem Andern, was mir zur Begründung meiner Ansicht nöthig und zweckmässig zu sein schien, nicht unbenützt lassen zu dürfen geglaubt. Ich frage jeden billig Denkenden, ob das, was ich hiemit gethan und die Art und Weise, wie ich es gethan habe, in einer rein wissenschaftlichen Untersuchung ein so absprechendes Urtheil verdient, und ob es ein grosser Beweis wissenschaftlicher Methode und wissenschaftlicher Ruhe ist, in einer rein wissenschaftlichen Sache seiner persönlichen Gereiztheit auf solche Weise freien Lauf zu lassen? Wahr ist es freilich, dass meine theologischen Ansichten und die Resultate meiner geschichtlichen Forschungen in mancher Beziehung andere sind, als die Neander'schen, und dass ich besonders in der Geschichte des apostolischen Zeitalters nicht alles so herrlich finden kann, wie ein Hr. Schliemann in dieser »herrlichen Schrift« (S. 184), wenn aber desswegen Neander meine Theorie im Widerstreit mit den aus der Untersuchung der zuverlässigen und ausführlichen Quellen der alten Kirche hervorgehenden sichern Ergebnissen sehen will, so ist dies eben nur das Urtheil eines Gegners, in welchem ich jenen »Geist der Freiheit, der frei macht, fern davon, Alles in Eine Form giessen zu wollen,«[1]) welchen er in der Zueignung zu demselben Bande seiner Kirchen-

1) Es ist diess höchst bezeichnend! Je exclusiver man nach bekannten notorischen Thatsachen gegen die Ansichten Anderer ist, desto voller nimmt man den Mund von dem Geist der Freiheit, der frei macht, fern davon, Alles in Eine Form giessen zu wollen, um an einem »*Theologus gloriae non crucis*« welchem gegenüber dieser Geist der Freiheit, wie man wohl weiss, keine sehr schwere Probe zu bestehen hat, einen Beweiss seiner Liberalität zu geben! — Was übrigens die

geschichte rühmt, nicht erkennen kann. Ich glaube so gut als Neander in den zur Begründung meiner Ansicht dienenden Quellen mich umgesehen zu haben, so gut als Neander ein selbstständiges Urtheil in solchen Dingen zu haben, darum glaube ich auch für meine wohlgeprüfte Ansicht die gleiche Achtung ansprechen zu dürfen, wie Neander für die seinige. Um aber auf Hegesippus zurückzukommen, so kann ich, da eine blosse Aeusserung der Leidenschaft keine Widerlegung ist, nur hinzusezen, dass ich mich auch jezt nicht veranlasst sehe, von meiner Ansicht über seinen Ebionitismus und jener Auffassung der fraglichen Stelle abzugehen. Dass Hegesippus in dem Briefe des Clemens an die Corinthier die reine Lehre zu finden geglaubt habe, sagt Eusebius nicht in der von Neander dafür citirten Stelle H. E. IV., 22, sondern nur, dass Hegesippus etwas aus diesem Briefe angeführt habe, in welchem überdiess gar nichts specifisch Paulinisches sich findet, vielmehr in vermittelnder Weise auch die Werke sehr empfohlen werden. Gegen alles, was sonst gegen den Ebionitismus des Hegesippus geltend gemacht werden mag, berufe ich mich auf die von Eusebius a. a. O. erhaltenen Worte des Hegesippus selbst, in welchen er als Resultat seiner Visitationsreise angibt: er habe es in jeder Stadt so gefunden, *ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται, καὶ ὁ κύριος.* Wer als Judenchrist Gesez und Propheten auf solche Weise voranstellt, und so absichtlich mit dem Interesse eines Parteihaupts darauf ausgeht, diese Form des Christenthums zu überwachen und aufrecht zu erhalten, wie sollte ein solcher in Verbindung mit allem Andern, nicht mit Recht als Repräsentant des Ebionitismus anzusehen sein? Aber freilich, man glaubt schon dem apologetischen und kirchlichen Interesse etwas zu vergeben, wenn man die Meinung aufkommen lässt, ein Kirchenlehrer, wie Hegesippus, habe, was die fragliche Stelle sehr wahrscheinlich macht, den Apostel Paulus nicht für vollkommen orthodox gehalten.

---

oben zur Sprache gebrachte Methode wissenschaftlicher Untersuchung betrifft, so wird es wohl noch Gelegenheit geben, an einem andern Orte weiter davon zu reden.

An denselben Hegesippus, welcher zu so widrigen Erörterungen Anlass gegeben hat, knüpft sich ein weiteres Moment in der Beweisführung Hrn. Schliemanns. Dass der Ebionitismus nicht vor dem J. 138. vorhanden war, soll auch daraus erhellen, dass Hegesippus das offene Auftreten der Häresen erst in den Anfang des zweiten Jahrhunderts setze, womit auch Clemens von Alexandrien übereinstimme. Auch hiemit hat Hr. Schliemann nur einen weitern Beweis seiner geringen Capacität für solche Dinge gegeben. Man kann vollkommen zugeben, dass der Ebionitismus im Laufe des zweiten Jahrhunderts zur Häresе geworden ist, man muss diess sogar zugeben, weil es geschichtliche Thatsache ist, aber dass es so ist, ist ja nur ein Beweis für die Richtigkeit der Meinung, die ich vertheidige. Denn warum wurde der Ebionitismus mehr und mehr zur Häresе? Nur darum, weil jene conciliatorische Tendenz, deren Einwirkung zu verfolgen eine der wichtigsten Aufgaben der historisch kritischen Auffassung jener Zeitverhältnisse ist, im Laufe des zweiten Jahrhunderts eine so breite Basis gewann, dass diejenigen, welche die frühern Gegensätze in ihrer Strenge festhalten wollten, auf ein Extrem hinausgetrieben wurden, das als solches von selbst zur Häresе wurde. Dass Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, wie Justin, Irenäus u. A. von den Ebioniten als Häretikern reden, bestätigt somit nur, dass der natürliche Gang der Sache wirklich so war, wie er nach der von mir aufgestellten Ansicht gedacht werden muss. Welche Macht und Bedeutung aber der Ebionitismus noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts selbst in einer Gemeinde, wie die römische war, hatte, zeigt die Entstehung unserer Clementinen, welche doch gewiss aus einem sehr praktischen Interesse hervorgegangen sind. Auf die Frage, welche sich in dieser Beziehung Hrn. Schl. nothwendig hätte aufdringen sollen, in welchem Verhältniss die Clementinen zu der Lehrweise und Richtung der römischen Gemeinde stunden, wie ihr Verfasser es auch nur wagen konnte, mit einem solchen Versuch zu Gunsten des Ebionitismus aufzutreten, wenn derselbe gar nichts anders war, als eine entschiedene Häresе, ob nicht hieraus, so wie überhaupt aus dem in dem Verfasser sich aussprechenden Bewusst-

sein vielmehr zu schliessen ist, dass der Ebionitismus damals keineswegs schon eine so isolirte Erscheinung war, darauf, wie auf Anderes dieser Art ist Hr. Schl. gar nicht eingegangen. So wenig beweist demnach auch dieses Moment etwas für seine Behauptung, er ist aber auch darin ganz im Irrthum, dass er meint, Hegesippus und Clemens von Alexandrien verstehen unter den Häresen, von deren Entstehung sie reden, den Ebionitismus. Bei beiden ist ja ausdrücklich nur von den gnostischen Sekten die Rede; es ist daher nichts als die unbegreifliche Willkür Hrn. Schl.'s, hier an den Ebionitismus, von welchem auch nicht eine Spur sich zeigt, denken zu wollen.

Wichtig ist für die Geschichte des Ebionitismus die Unterscheidung, welche die Kirchenlehrer zwischen zwei Classen von Ebioniten machen. Auch bei diesem zweiten Hauptpunkt hat Hr. Schliemann die Sache mehr wieder verwirrt als aufgeklärt, durch die Behauptung, die beiden Classen von Ebioniten, von welchen namentlich Origenes und Eusebius reden, seien nicht die sogenannten Nazaräer und die Ebioniten im engern Sinn, wie man gewöhnlich annimmt, sondern die vulgären und gnostischen Ebioniten. Es liegt ganz in der Natur der Sache, wie es auch die Apostelgeschichte bezeugt, dass es, sobald die die Juden und Heiden trennende Schranke durch die Verkündigung des Evangeliums durchbrochen war, über die Nothwendigkeit der Beobachtung des Gesetzes von Seiten der Heiden eine doppelte Meinung gab, eine mildere und eine strengere, nur muss man, was anfangs blos zwei Meinungen waren, nicht sogleich mit den Parteien identificiren, welche später unter dem Namen der Nazaräer und Ebioniten zwar im Ganzen denselben Gegensatz repräsentirten, aber doch wieder auf andere Weise. Diese Identificirung darf um so weniger geschehen, da es sich ja ursprünglich nur um das Gesetz handelte, und der andere Punkt der Differenz, die Person Christi, damals noch gar nicht in Betracht kam. Es lässt sich nicht wohl anders annehmen, als dass die milder denkende Partei die schwächere war; da ihre Meinung eben diese war, das Gesetz, dessen Nothwendigkeit für alle feststund, jedenfalls für sich zu beobachten, es dagegen den Heiden selbst zu überlassen, wie sie es mit dem

Gesetz halten wollen, also eigentlich sich um die Heiden nichts zu bekümmern, und sich in keine Gemeinschaft mit ihnen einzulassen (wie ja auch schon die Judenapostel Gal. 2, 9. nur die περιτομή sich vorbehaltend, die ἔθνη ganz dem Paulus und Barnabas anheimstellen), so mussten sie, je mehr sie sich auf sich beschränkten, um so mehr gegen die zurücktreten, welche ganz darauf ausgiengen, ihren Grundsatz von der Beobachtung des Gesetzes auswärts geltend zu machen, das Gesetz den Heidenchristen aufzudringen, und sich so vermittelst des Gesetzes zur herrschenden Macht unter ihnen zu machen. So geschah es, dass der Name Ebioniten, welcher ursprünglich, wie er auch entstanden sein mag, Name der Judenchristen überhaupt war, was offenbar angenommen werden muss, wenn die ältesten Schriftsteller theils von Ebioniten schlechthin, theils, sofern sie unterscheiden, von doppelten Ebioniten reden, zugleich besonders auch das bezeichnete, was den Heidenchristen gegenüber als das am meisten Charakteristische des Judenchristenthums angesehen werden musste, die Nothwendigkeit des Gesetzes für die Heidenchristen, und in der Folge, als man Nazaräer und Ebioniten unterschied, den letztern als der strengern Partei vorbehalten blieb. Da es sich von Anfang an einzig nur um das Gesetz handelte, und die Ansicht über die Nothwendigkeit des Gesetzes für die Heidenchristen fortgehend der Hauptdifferenzpunkt blieb, so kann, wo von zwei Klassen von Ebioniten die Rede ist, nur an diesen Unterschied gedacht werden. In Beziehung auf die Stelle bei Justin Dial. cum Jud. Tryph. c. 47. gibt diess Hr. Schl. selbst zu, die διττοὶ Ἐβιωναῖοι des Origenes und Eusebius aber sollen sich nicht auf die Ansicht über das Gesetz, sondern nur auf die Differenz über die Person Christi beziehen. Völlig entschieden soll diess durch die Angabe des Origenes und Eusebius sein, dass auch die Klasse der διττοὶ, welche die übernatürliche Entstehung Christi zugab, die paulinischen Briefe verworfen, und den Paulus für einen Irrlehrer und Apostaten erklärt habe (Orig. c. Cels. V, 65. Eus. III, 27), was unmöglich von den Nazaräern gelten könne. Die Nazaräer haben allerdings anders über den Apostel Paulus gedacht, aber was berechtigt uns, die erst aus Hieronymus bekannten Nazaräer

mit der ihnen analogen Partei geradezu zu identificiren? Origenes sagt a. a. O.: *εἰσί τινες αἱρέσεις τὰς Παύλȣ ἐπιςολὰς τȣ̃ ἀποςόλȣ μὴ προσιέμεναι, ὥσπερ Ἐβιωναῖοι ἀμφότεροι.* Es stimmt mit dem zuvor Bemerkten ganz gut zusammen, wenn wir annehmen, auch die milder denkende Partei der Ebioniten habe die Schriften des Apostels Paulus nicht angenommen. Ebendesswegen weil sie als Judenchristen nur für sich sein, und sich mit den Heidenchristen gar nicht einlassen wollten [1]), wollten sie auch mit dem Heidenapostel und seinen Briefen nichts zu thun haben, was aber bei ihnen ein blosses Ignoriren war, war bei der andern Partei die entschiedenste Opposition. Die Stelle bei Eusebius kann diese Annahme nur bestätigen. Denn wenn Eusebius von den milder Denkenden, welche wenigstens die Geburt aus der Jungfrau zugeben, sagt: *τὴν σωματικὴν περὶ τὸν νόμον λατρείαν ὁμοίως ἐκείνοις* (den Strengeren) *περιέπειν ἐσπȣ́δαζον,* und fortfährt: *ȣ̂τοι δὲ τȣ̃ μὲν Ἀποςόλȣ πάσας τὰς ἐπιςολὰς ἀρνητέας ἡγȣ̃ντο εἶναι δεῖν, ἀποςάτην ἀποκαλȣ̃ντες αὐτὸν τȣ̃ νόμȣ,* so können diese *ȣ̂τοι* nur eben jene *ἐκεῖνοι* sein, und Eusebius sagt somit nur von den Letztern, den eigentlichen Ebioniten, dass sie die Briefe des Apostels Paulus ausdrücklich aus dem Grunde verworfen haben, weil sie in ihm nur einen Apostaten vom Gesetz gesehen haben, ohne dass aus seiner Beschreibung der Ebioniten zu schliessen ist, die Andern,

1) Wenn man sich für das Dasein einer Partei von Judenchristen, welche die Heidenchristen als ächte christliche Brüder anerkannten und aller Art brüderlicher Gemeinschaft würdigten, ohne von ihnen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zu verlangen, auf die Stelle bei Justin Dial. cum Jud. Tr. c. 47. beruft (vgl. Neander a. a. O. S. 592), so ist dabei nicht zu übersehen, dass Justin von Judenchristen nur ganz hypothetisch spricht. Er sagt ja blos: *ἐὰν — αἱρȣ̃νται συζῆν τοῖς χριςιανοῖς καὶ πιςοῖς μὴ πείθοντες αὐτȣ̀ς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς μήτε σαββατίζειν, μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐςι, τηρεῖν,* so glaube er sie für ächte Brüder halten zu müssen. Ob es aber wirklich solche gab, ob ihre Partei sehr bedeutend war, folgt aus dieser Stelle noch nicht. Zwar spricht er auch von der andern Classe von Judenchristen in derselben Redeweise, dass es aber solche gab, wissen wir aus andern Zeugnissen.

die mildere Partei, haben die Briefe des Apostels Paulus als apostolische Schriften anerkannt und angenommen. Dass aber beide sie nicht annahmen, während doch die spätern Nazaräer gegen die apostolische Auktorität des Apostels Paulus nichts eingewendet zu haben scheinen, beweist deutlich, dass wir diese Nazaräer mit der einen Classe der *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* nicht geradezu identificiren dürfen. Die beiden Classen der Ebioniten differirten über das Gesetz auf die angegebene Weise, aber es tritt nun eine andere Differenz hervor, welche den Kirchenlehrern nicht minder wichtig ist, die aber ihre Bedeutung erst seit der Zeit erhalten haben kann, seit die Lehre von der höhern Natur Christi besonders durch die Einwirkung der Logoslehre sich bestimmter auszubilden begann, die über die Person Christi. Von diesem Gesichtspunkt aus hauptsächlich unterscheiden Origenes und Eusebius zwei Classen von Ebioniten, dass sie aber unter der einen derselben die gnostischen Ebioniten des Epiphanius und der Clementinen verstanden haben, kann ich aus folgenden Gründen nicht glauben: 1) weil die ursprüngliche Differenz über das Gesetz, da wir sie später bei den Nazaräern wieder finden, immer fortgedauert haben muss; 2) weil Eusebius die polemische Tendenz gegen den Apostel Paulus nur der einen der beiden Classen zuschreibt, diese Tendenz aber sowohl die vulgären als die gnostischen Ebioniten auf gleiche Weise gehabt haben; 3) weil mir das, was Origenes von der einen Classe der *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* sagt, sie seien *ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν*, gar nicht der bezeichnende Ausdruck für die Vorstellung der gnostischen Ebioniten von der Entstehung Jesu zu sein scheint. Von einer Geburt aus der Jungfrau ist ja weder bei Epiphanius noch in den Clementinen die Rede. Wie ich schon oben bemerkt habe, der dunkelste Punkt in der Lehre von den gnostischen Ebioniten bleibt immer die Frage, wie sie sich die Entstehung Jesu oder den Eintritt des Adam-Christus in das menschliche Leben gedacht haben. Nahmen sie eine übernatürliche oder unmittelbare Entstehung Jesu an, so kamen sie sicher auf einem andern Wege zu dieser Vorstellungsweise, als die sogenannten Nazaräer, und es fragt sich daher immer noch, ob sie nicht erst von der Voraussetzung

der vulgären Ebioniten aus, dass Jesus an sich ein natürlicher Mensch sei, zu der weitern Vorstellung fortgegangen sind, er sei eigentlich Adam-Christus. Es sind in jedem Falle drei Vorstellungen zu unterscheiden: 1) Diejenigen Ebioniten, welche man später mit dem unterscheidenden Namen der Nazaräer bezeichnete, nahmen eine übernatürliche Erzeugung Jesu an, aber so, dass sie in dieser Erzeugung nur eine Wirkung des heiligen Geistes voraussetzten. 2) Die Ebioniten, welche Jesum nur als einen natürlichen auf natürliche Weise entstandenen Menschen betrachteten [1], liessen erst bei der Taufe den heiligen Geist mit ihm sich verbinden. Da aber auf diese Weise der heilige Geist in einem gar zu äusserlichen Verhältniss zu Jesus zu stehen scheinen konnte, so konnte man 3) erst davon zu der Vorstellung fortgehen, welcher zufolge das Hauptmoment darin lag, dass man den heiligen Geist als das immanente Princip der Person Christi auffasste, wie diess unstreitig die eigentliche Tendenz der clementinischen Lehre von der Identität Christi mit Adam ist. Dass diese Vorstellung eine wesentlich andere ist, als die der sog. Nazaräer, fällt von selbst in die Augen, die Frage kann also nur noch sein, ob nicht beide gleichwohl wieder in der Annahme einer übernatürlichen Erzeugung zusammentreffen. Solange wir über diesen Hauptpunkt nicht mehr im Klaren sind, lässt sich das Verhältniss aller dieser denselben Grundcharakter auf verschiedene Weise modificirenden Formen des Ebionitismus nicht weiter verfolgen. So viel steht aber wohl fest, dass wenn nicht die hier entwickelten Momente auseinandergehalten werden, die ganze Vorstellung vom Ebionitismus eine confuse bleibt.

Zum Charakter des Ebionitismus gehört wesentlich das Bestreben, das Judenthum oder das Gesetz den Heidenchristen, als die sie beherrschende Macht, aufzudringen. Die Ueberzeu-

---

1) Wie sich diese zweite Vorstellung zu der ersten verhält, lässt sich nicht genau bestimmen, jedenfalls ist die zweite die eigentlich judenchristliche, da der Jude sich den Messias als ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων Just. Dial. c. Jud. Tr. c. 49. dachte, und die Geburt aus der Jungfrau auch eine gewisse Aehnlichkeit mit der heidnischen Idee der Göttersöhne zu haben schien.

gung von der absoluten Nothwendigkeit des Gesetzes ist die allgemeine Grundlage, auf welcher der Ebionitismus ruhte, seine Spitze aber hatte er darin, dass er sich zur herrschenden Macht der werdenden christlichen Kirche constituiren wollte. Mit der absoluten Nothwendigkeit des Gesetzes machte jedoch der Ebionitismus eine Forderung an die heidnische Welt, welche absolut unerfüllbar war, wie ja auch wirklich der Geschichte zufolge, bei allem Einfluss, welchen die Ebioniten selbst in den paulinischen Gemeinden gewannen, das Gesetz in allen seinen Theilen wenigstens keine bleibende Herrschaft erlangen konnte. Entweder mussten also die beiden Elemente, aus welchen eine christliche Kirche hervorgehen sollte, in ihrer Trennung von einander beharren, oder es musste von der absoluten Forderung mehr und mehr nachgelassen werden. Da die, wie es scheint, sehr weit verbreiteten Judenchristen oder Ebioniten selbst in einer Gemeinde, wie die römische war, schon frühzeitig mit den Heidenchristen mehr und mehr verschmolzen, so kann diess nur durch Concessionen, zu welchen sich der Ebionitismus verstehen musste, geschehen sein. Worin diese bestunden, und wie überhaupt die allmälige Zusammenschliessung der beiden Elemente zur Einheit erfolgte, diess ist der Hauptpunkt, welcher in der Erforschung dieser Verhältnisse ins Auge gefasst werden sollte. An geschichtlichen Andeutungen hierüber fehlt es nicht ganz, sobald man nur die Sache von der rechten Seite anzusehen weiss. Die absolute Nothwendigkeit des Gesetzes hatte ihre härteste Forderung an die Heidenchristen in der Vorschrift der Beschneidung. Die Ebioniten des Epiphanius erscheinen eben darin auf dem Extrem der Härese, dass sie auf keine Weise von der Beschneidung lassen wollten. Wofür anders kann es nun aber gehalten werden, als für eine von Seiten des Ebionitismus gemachte Concession, wenn dieselben Ebioniten, wie wir sie aus den Clementinen kennen, die Beschneidung schon fallen gelassen haben, und sich statt der Beschneidung mit der Taufe begnügten? Die absolute Nothwendigkeit, welche sowohl in dem Pastor Hermae als in den Clementinen der Taufe beigelegt wird, ist wohl daraus zu erklären, dass sie zugleich die Stelle der den Heidenchristen erlassenen

Beschneidung vertreten sollte. War so einmal die absolute Nothwendigkeit des Gesetzes gebrochen, so konnten weitere Concessionen nicht ausbleiben. Aus dem gleichen Gesichtspunkt sind die Bestimmungen zu betrachten, welche auf dem Apostelconvent zu Jerusalem Ap. Gesch. 15. festgesetzt worden sein sollen, welche aber wegen des Widerspruchs mit Gal. 2. damals nicht in dieser Weise stattgefunden haben können. Sie enthalten das allmälig zur Praxis gewordene Minimum der Gesetzesforderungen des Ebionitismus. Eine andere Concession musste in Ansehung des Apostels Paulus gemacht werden. Es ist höchst merkwürdig, mit welcher Bitterkeit und Entschiedenheit selbst noch die Ebioniten der Clementinen auf seiner absoluten Verwerfung bestehen. Je schwieriger aber über diesen Punkt hinwegzukommen war, desto beachtenswerther ist dagegen auch, wie angelegentlich schon seit längerer Zeit so manche Schriften, deren Entstehung und Aufnahme in den Kanon sich nur aus dieser conciliatorischen Tendenz begreifen lässt, darauf hinzuwirken suchten, dass zuletzt beide Apostel (wie ja schon Pseudopetrus 2 Petr. 3, 15. den Apostel Paulus als seinen lieben Bruder anerkennt, und alle Bedenken über ihn zu beschwichtigen sucht) als Brüder und insbesondere auch als gleichberechtigte Stifter der römischen Kirche galten. In einer solchen Auffassung kommen erst so manche Traditionen, wie die über die beiden Apostel, ihre gemeinschaftliche Reise nach Rom und ihren gemeinschaftlichen Märtyrertod, zu ihrer wahrhaft geschichtlichen Bedeutung, nicht aber wenn man sie, unkritisch genug, in ihrer rohen Gestalt für lautere Wahrheit hält. So erst lassen sie uns in den innern gährungsvollen Process der so unendlich wichtigen Periode der werdenden Kirche, in welcher so viele und so widerstrebende Elemente erst überwunden und zur Einheit zusammengebracht werden mussten, in die geistige Arbeit einer mit der Lösung einer so grossen Aufgabe ringenden Zeit, tiefer hineinsehen. Endlich glaube ich auch noch einen wichtigen Fortschritt zur völligen Ueberwindung des Ebionitismus, ohne welche es zu keiner Einheit und zu keiner wahrhaft christlichen Kirche kommen konnte, in der Logos-Idee erblicken zu müssen, wie sie im Laufe des zweiten

Jahrhunderts sich mehr und mehr des christlichen Bewusstseins bemächtigte. Je mehr in ihr die noch so unstet hin und her schwankenden Vorstellungen über die Person Christi einen Haltpunkt erhielten, und die auch im Ebionitismus sichtbare Tendenz, das Göttliche in Christus auf seinen bestimmten absoluten Ausdruck zu bringen, ihre vollendende Einheit fand, desto mehr war sie ein alle Elemente anziehender Vereinigungspunkt, an welchen man jedoch sich nicht anschliessen konnte, ohne dass der Ebionitismus die letzte Schranke, welche er in seinem Monotheismus dem sich entwickelnden Princip des christlichen Bewusstseins entgegenhielt, sich vollends durchbrechen lassen musste. Die Beschränktheit des Ebionitismus war, dass ihm das Göttliche in Christus nur das *πνεῦμα* war, Christus nur Adam, nur Mensch, worin übrigens selbst der Paulinismus noch mit ihm zusammenstimmt, nur mit dem Unterschied, dass ihm Christus nicht wieder derselbe Adam, sondern der letzte, der *δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, oder der pneumatische Mensch war. Allen diesen, über das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 4. nicht hinausgehenden, Vorstellungen gegenüber, nahm das christliche Bewusstsein seinen höhern Aufschwung zu seiner absoluten Idee erst in der johanneischen Logoslehre, in welcher der Ebionitismus absolut erst dadurch überwunden war, dass Christus substantiell nicht mehr blos Mensch, sondern Gott war. Es geschicht offenbar schon im Bewusstsein dieses erfolgenden Umschwungs, wenn der Verfasser der Clementinen das monotheistische Interesse des Ebionitismus auf seinem äussersten Punkt darin noch mit aller Macht festhält, dass Christus, so hoch er als Sohn Gottes gestellt werden mag, wenigstens nicht als Gott zu betrachten sei (vgl. Gnosis S. 380 f. Lehre von der Dreicinigkeit S. 155 f.). Es war umsonst, die letzte Schranke des Judenthums war schon im johanneischen Christenthum gefallen, das als die Vollendung des Paulinismus der grösste Gegensatz gegen das Judenthum ist, in welcher Beziehung die bekannte Sage von dem so schroffen und abstossenden Zusammentreffen des Apostels Johannes mit dem Häretiker Ebion, oder dem in die gleiche Kategorie gehörenden Cerinth, nicht ohne tieferen Sinn ist. Von diesem Entwicklungsgang der Sache will frei-

lich die gewöhnliche Geschichtsbetrachtung wenig oder nichts wissen, sie kann dagegen nur bedauern, dass das von Anfang an fixe und fertige Christenthum immer noch so viele Trübungen erlitten, und die längst gehobenen Differenzen immer wieder das alte Spiel begonnen haben. Ein Muster einer solchen Geschichtsbehandlung, in welcher nichts geschieht, und alles, was geschieht, rein äusserlich geschieht, ist Hr. Schl.'s auf Neander'scher Geschichtsanschauung ruhende Geschichte des Ebionitismus.

Endlich ist Hr. Schliemann auch darüber nicht mit mir einverstanden, dass ich in dem System der Clementinen eine judaisirende Form der Gnosis finde. Er folgt auch hierin Neander, welcher im Gegensatz gegen meine Ansicht in den Clementinen sogar eher einen Vorboten des Muhamedanismus als eine Erscheinungsform des Gnosticismus sehen will (K.G. 2. A 1. B. S. 682). Wie unrichtig diese Ansicht ist, kann schon der Widerspruch zeigen, in welchen sie mit sich selbst kommt. Wie kann man denn von einem gnostischen Ebionitismus reden, wie zugehen, dass das System der Clementinen durchaus von gnostischen Elementen durchdrungen ist, dass alles, was sonst zum Eigenthümlichen der gnostischen Systeme gehört, auch hier sich findet, mit Ausnahme des Einen Demiurg, wie diess Hr. Schl. selbst nachweist S. 541 f., und doch zugleich behaupten, dass dieses System nicht unter den Begriff der Gnosis gehöre, somit auch keine Species der Gnosis sei? Enthält das System der Clementinen so viel Gnostisches, so muss es doch auch unter den allgemeinen Begriff der Gnosis subsumirt werden können, es müsste denn, wenn diess nicht soll geschehen können, ein Begriff der Gnosis vorausgesetzt werden, welchem zufolge das, was man in dem System der Clementinen als gnostisch bezeichnet, doch eigentlich nichts Gnostisches ist. Auf das Letztere kommt die Behauptung Hrn. Schl. hinaus, wenn er nur die Annahme, dass die Weltschöpfung, oder im Sinne der Gnostiker die Weltbildung, nicht vom höchsten Gott, sondern von einem tief unter ihm stehenden Wesen geschehen sei, für die allen Gnostikern gemeinsame, ihnen allein eigenthümliche gehalten wissen will. Gnostisch soll also ein System

nur soweit sein, als es durch die Idee des Demiurg bedingt ist. Dadurch wird aber das Wesen der Gnosis so beschränkt und äusserlich aufgefasst, dass damit so gut als nichts gesagt ist. Ist der Demiurg sosehr das Charakteristische der gnostischen Systeme, so muss man doch auch fragen, warum ihnen so viel daran gelegen ist, den Weltschöpfer von dem höchsten Gott zu trennen, wobei sich sogleich zeigt, dass der Demiurg nur um der Welt willen da ist, in ihm also eigentlich nur sich darstellt, was von der Welt ausgesagt werden soll. Die Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott soll also nur sagen, dass die Welt, wie sie ist, nur in ihrem Unterschied von Gott, oder in ihrem Gegensatz zu ihm, aufgefasst werden kann, dass sie dem absoluten Gott gegenüber nur das so oder anders bestimmte Endliche ist, das seiner Endlichkeit erst enthoben werden muss, wenn es mit dem Absoluten Eins werden soll, und nur sofern die Welt in ihrer Endlichkeit ein Moment des Processes ist, dessen beide Seiten durch den Unterschied des Endlichen vom Unendlichen und durch seine Einheit mit dem Unendlichen bestimmt sind, hat der Demiurg eine eigenthümliche Bedeutung in den gnostischen Systemen. Warum soll nun aber ein System nicht gleichfalls als gnostisch zu bezeichnen sein, in welchem die Welt auch ohne einen von Gott getrennten Weltschöpfer denselben Charakter an sich trägt, und ihr Verhältniss zu Gott aus dem Gesichtspunkt desselben Processes betrachtet wird? Der Process, welchen das Absolute und das Endliche an einander durchmachen, ist das eigentliche Wesen der Gnosis. Dieser Process hängt aber keineswegs nur an dem Demiurg, oder wenigstens nicht einzig nur daran, dass die Welt von einem von Gott getrennten Weltschöpfer geschaffen ist. Der Demiurg ist ja auch in den gnostischen Systemen nicht blos Weltschöpfer, sondern auch Weltherrscher. Einen eigenen Weltherrscher stellt aber auch das System der Clementinen auf, in dem Teufel, welcher als Herrscher der gegenwärtigen Welt Christus, dem Herrscher der künftigen Welt, auf dieselbe Weise gegenübersteht, wie sonst der Demiurg Christus. Es bleibt also nur der Unterschied, dass der Weltherrscher nicht auch Weltschöpfer ist, was doch gewiss, wo sonst alles

analog ist, nur als eine Modification angesehen werden kann, und zwar als eine solche, welche ihren Grund darin hat, dass das bestimmende Princip dieses Systems das Judenthum ist. Aber gerade diess soll am meisten gegen die Möglichkeit sprechen, das System der Clementinen als ein gnostisches anzusehen. Judaismus und Gnosticismus, behauptet man, schliessen einander aus. Diess behauptet man, während man die ganze Eintheilung der gnostischen Systeme vom Gesichtspunkt des Verhältnisses zum Judenthum aus macht, je nachdem sie sich ihm entweder anschliessen oder entgegensetzen. Der Marcionitismus steht allerdings auf der dem Gipfelpunkt des jüdischen Standpunkts entgegengesetzten Seite, aber sind denn Marcionitismus und Gnosticismus identische Begriffe, oder folgt daraus, dass der Magier Simon die in den Clementinen bestrittene Form repräsentirt, dass es nicht noch eine andere Form der Gnosis gibt, zu welcher die Clementinen selbst gehören, oder ist es consequent, wenn es im Umfang der Gnosis eine Form gibt, in welcher das Christenthum sich so viel möglich mit dem Heidenthum verbindet, keine Form zuzugeben, in welcher dasselbe mit dem Judenthum geschieht? Degradirt wird freilich, hierin hat Hr. Schliemann S. 540 Recht, das Judenthum in jeder Form der Gnosis, weil es die Religion des Weltschöpfers oder Weltregenten ist, dessen Unterscheidung vom absoluten Gott zum Wesen der Gnosis gehört, aber eine solche Degradation, ein solches Heruntersinken von der absoluten Offenbarung zu einer blos relativen, durch ein ganz heterogenes Princip getrübten, lassen ja auch die Clementinen bei dem Judenthum stattfinden, indem sie über die ganze auf den Schriften des A. T. beruhende Religion so streng urtheilen, als nur immer von einem gnostischen System geschehen kann. Dass sie aber über das erst durch einen fremdartigen Einfluss getrübte und verfälschte alttestamentliche Judenthum eine andere Form der Religion stellen, in welcher das Judenthum die absolute Religion selbst ist, ist abgesehen davon, dass sie das Absolute in das Judenthum setzen, was eben nur die besondere Modification dieser Form der Gnosis ist, den übrigen gnostischen Systemen ganz analog, welche auch die absoluten Ideen der Religion zur Vor-

aussetzung des zeitlichen Verlaufs der Religionsgeschichte machen. Wie kann man demnach, wo alles sosehr der ächte Ausdruck des gnostischen Charakters ist, behaupten, es finden sich nur einzelne dem Gnosticismus verwandte Ideen, während das Streben nach einer Vereinfachung der Glaubenslehre, die Lehre von einer durch Moses und Christus nur wiederhergestellten einfachen Urreligion, der reine jüdische Begriff der πίςις, das Hervorheben der äusserlichen Werke, das Geltendmachen des Verdienstes derselben, die vorherrschend veräusserlicht praktische Richtung, alles diess nur den jüdischen Standpunkt in seinem Gegensatz mit der Gnosis bezeichnen soll (Neander a. a. O. S. 681)? Es ist diess ein Urtheil über den Charakter der Clementinen, das sich nur an die äusserlichste Seite derselben hält. Mag die Urreligion so einfach sein als sie will, so kommt ja alles darauf an, dass sie wiederhergestellt wird, und eben diese Wiederherstellung, der Process, durch welchen diess geschieht, das Hindurchgehen der absoluten Idee durch alle Gegensätze, durch welche ihr Bewusstsein, die Wiederherstellung der Urreligion, vermittelt werden muss, gibt dem System seinen gnostischen Charakter. Jüdisch mag man den Begriff der Clementinen von der πίςις nennen, was ist aber deutlicher, als dass es ihnen nicht um die πίςις, sondern um die γνῶσις zu thun ist, die γνῶσις τῶν ὄντων H. I, 17., oder die ἀλήθεια τῶν ὄντων H. II, 15., das absolute Wissen, das erst dadurch zum absoluten wird, dass man sich auch der Gegensätze bewusst ist, durch welche es erst vermittelt werden muss? Auf die Werke wird allerdings ein grosses Gewicht gelegt, aber es ist auch diess unrichtig, dass es nur die Werke in ihrer Aeusserlichkeit sind; wenn, wie ausdrücklich gesagt wird H. III, 18. ἡ γνῶσις μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται, so ist klar, dass unter den Werken nur das Handeln zu verstehen ist, das von dem wahren Wissen so wenig getrennt ist, als der wahre Glaube ohne die Werke sein kann. Durch diese Bemerkungen glaube ich meine entschiedene Ueberzeugung hinlänglich begründet zu haben, dass ein Begriff der Gnosis, welcher das System der Clementinen nicht in sich zu begreifen weiss, und eine Ansicht von diesem System, welche seinen so unverkennbar gnostischen

Charakter nicht zu seinem Rechte kommen lassen will, auf einer gleich falschen Voraussetzung beruht. Aber freilich weil man einmal die Clementinen nicht anders unterzubringen gewusst hat, als in einem Anhang zu den gnostischen Systemen, und weil eine in ihrem Princip verfehlte Auffassung und Eintheilung der gnostischen Systeme auch durch eine »äusserst glückliche Modification« (Schl. S. 939) um nichts besser wird, muss es dabei sein Verbleiben haben; ebenso klar ist aber auch, dass durch unbegründete, nur in Widerspruch mit sich selbst kommende, Behauptungen die Einsicht in Erscheinungen nicht gefördert wird, deren Auffassung im Einzelnen ohne den richtig und klar bestimmten Begriff der Sache, um die es sich handelt, nicht möglich ist.

Dr. Baur.

III.

Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Anzeigen.

Erklärung des Römerbriefs.

1. Pauli ad Romanos Epistola. Rec. et c. comm. perp. ed. Dr. C. F. A. Fritzsche. T. III. Halle 1843. 366 S. 4 fl. 6 kr. n.
2. Commentaire sur l'épitre aux Romains, par Hugues Oltramare, Lic. en Théol. etc. I. P. C. I—V, 11. Genf u. Par. 1843. [Tübingen durch Fues.] 658 S. n. 5 fl. 48 kr. 3 Rthlr. 9 ggr.
3. Der Brief Pauli an die Römer entwickelt von Rasmus Nielsen, Lic. d. Theol. u. Prof. d. Phil. in Copenhagen. Deutsch v. Alex. Michelsen. Leipz. 1843. VII. u. 214 S. 1 Rthlr. 1 fl. 45 kr.

Die Litteratur des Römerbriefs hat in den letzten 20 Jahren einen solchen Umfang gewonnen, dass es selbst dem Gelehrten, der sich von

Berufs wegen mit ihr zu beschäftigen hat, schwer wird, sich mit allen Theilen derselben bekannt zu machen, und im Grunde Jeder froh ist, wenn er einen Messkatalog zu Gesichte bekommt, in dem kein neuer Commentar über den Römerbrief angezeigt ist. Je ungleichartigere Bestandtheile aber, wie natürlich, in diesem Strome zusammenlaufen, um so wünschenswerther muss es dem theologischen Publikum sein, dass die Kritik von Zeit zu Zeit eine Sichtung unter denselben vornehme, und die trüben und unschmackhaften, oder nur aus fremden Quellen abgegrabenen Wasser von den reinen und gesunden unterscheide. Wir hoffen uns daher den Dank unserer Leser zu verdienen, wenn wir im Folgenden über die neusten Erscheinungen auf diesem Gebiete kurz berichten.

1. Fritzsche. Nr. 1 erhalten wir den Schluss eines Commentars, der ebenso wie sein Verfasser dem theologischen Publikum längst allzu bekannt ist, als dass es hier einer ausführlicheren Besprechung desselben bedürfte. Wie alle Schriften des gelehrten Giessener Exegeten, ist auch diese durch philologische Gründlichkeit und Genauigkeit, durch Reichthum des kritischen und sprachlichen Apparats, durch sorgsame und umfassende Benützung aller einschlagenden Hülfsmittel in hohem Grade ausgezeichnet, und Ref. trägt kein Bedenken, in dieser Beziehung dem Werke Fritzsche's auch neben Reiche's und Rückerts fleissigen Arbeiten die erste Stelle anzuweisen. Ist je etwas in dieser Hinsicht zu tadeln, so ist diess mehr ein Ueberfluss, als ein Mangel, oder wenn man will, der Mangel an Selbstbeschränkung in Citaten und sonstiger Gelehrsamkeit, durch den der vorliegende Commentar nicht blos zu dem unverhältnissmässigen Umfang von drei Bänden aufgeschwellt, sondern auch parthieenweise zu einer etwas ungegliederten und undurchsichtigen Masse verdichtet worden ist. Nicht geringe Sorgfalt hat der Hr. Verf. auch der logischen Entwicklung des Sinns und Zusammenhangs zugewendet, und auch in dieser Beziehung sich vielfaches Verdienst erworben, dabei aber, wie wir glauben, doch auch nicht ganz selten die eigenthümlichen Anschauungen des Apostels verwischt, und in allzu phantasieloser Nüchternheit da und dort für blosses Bild und Einkleidung erklärt, was dem Paulus dogmatische Bedeutung hat, oder umgekehrt eine logische Bestimmtheit der Vorstellung gesucht, wo eben in ihrer Unbestimmtheit ihr Charakteristisches liegt. Mag aber auch nach dieser Seite hin das Eine und Andere noch zu vermissen sein, so betreffen doch diese Ausstellungen immer nur das Einzelne der Resultate, nicht aber das exegetische Princip, dieses vielmehr ist bei Fr., wie bei allen im Geiste unserer Zeit arbeitenden Exegeten, durchaus das der objektiven Auslegung, welche einzig nur die Gedanken des

Schriftstellers ausmitteln, nicht die eigenen in ihn hineintragen will. Dass eben diese Unbefangenheit des exegetischen Standpunkts den neueren »theologischen«, »pneumatischen«, oder gar »spekulativen« Schrifterklärern, d. h. dass sie allen denen anstössig sein musste, die lieber in erbaulichen oder auch tiefsinnig sein sollenden Worten um den Text herumreden, statt sich in selbstverläugnender Arbeit in ihn zu vertiefen, lässt sich leicht erklären; gerade diese sind es aber, die zunächst und am Meisten von ihr zu lernen hätten. Es ist eine sehr wohlfeile Kunst, mit wegwerfender Miene gegen den »vulgären Rationalismus« vornehm zu thun, und den Standpunkt der modernsten Wissenschaftlichkeit zu affektiren, während man in Wahrheit mit der vom Rationalismus überwundenen Theologie noch ganz auf Einem Boden steht; aber besser thäte man, erst die Errungenschaft des Rationalismus, die kritische Befreiung des Geistes, sich anzueignen, ehe man sich und Anderen weismacht, dass man über ihn hinaus sei. Erst wenn diess geschehen ist, wird auch ein wirklicher Fortschritt möglich sein. Dieser Fortschritt aber hätte im vorliegenden Fall zunächst darin zu bestehen, dass neben dem grammatischen auch das historische Element der Exegese vollständiger zu seinem Recht käme. Was man seit Semler historische Schrifterklärung genannt hat, bestand vorzugsweise nur darin, dass die äusseren Veranlassungen einer Schrift und die äusseren Bedingungen ihrer Entstehung aufgesucht, ebenso für das Einzelne ihres Inhalts aus den Zeitvorstellungen Parallelen beigebracht wurden. So wesentlich diess aber auch ist, so ist es doch erst Vorarbeit; die höhere Aufgabe wäre dagegen, das Ganze einer biblischen Schrift aus der geschichtlichen Situation ihres Verfassers zu begreifen, und ihr so ihre bestimmte Stellung innerhalb der urchristlichen Litteratur anzuweisen. In Beziehung auf unsern Brief hat hiezu Baur in seiner epochemachenden Abhandlung über den Zweck des Römerbriefs (Tüb. Zeitschr. 1836, 3) den Weg gezeigt, indem er diesen Brief als eine Rechtfertigung des paulinischen Universalismus der judaistischen römischen Gemeinde gegenüber betrachtet. Baur hat nun zwar diesen Zweck wohl etwas zu enge gefasst, wenn er c. 9 — 11 als den eigentlichen Mittelpunkt des Briefs ansieht, aber der Grundgedanke ist unzweifelhaft richtig, und aus demselben heraus den Römerbrief zu erklären, wäre die Aufgabe einer geschichtlichen Exegese gewesen. Hier lässt uns aber Fritzsche's Commentar so gut, wie die übrigen, im Stiche; Baur's Ansicht wird nicht blos in den Prolegomenen des ersten, schon 1836 erschienenen Theils nicht erwähnt, sondern auch ihre Widerlegung B. II, 238 ff. ist ungenügend und dürftig ausgefallen, und wenn Röm. c. 13 und 14 nach Baur's treffender Wahrnehmung nur gegen ebjonitisch Denkende gerichtet sein können.

so zieht unser Band S. 107 f. diese Beziehung beim 13ten Kap. entschieden in Abrede, und beim 14ten glaubt er wenigstens S. 150. 156 f., über die dogmatischen Gründe der von Paulus erwähnten Ascese lasse sich nichts ausmachen. Im Zusammenhang damit steht auch die Nichtbeachtung der Gründe, durch die Baur die Unächtheit des 15ten und 16ten Kap. erwiesen hat. Der Raum verbietet hier eine genauere Erörterung der Punkte, welche für die Baur'sche Ansicht sprechen, die ohnedem grossentheils nur Wiederholung dessen sein könnte, was ihr Urheber selbst gesagt hat; aber je mehr sich eine wirklich geschichtliche Auffassung des N. T. Bahn bricht, um so mehr Anerkennung hat sie zu hoffen.

Von dem Einzelnen der exegetischen Resultate, welche der vorliegende Band bringt, kann nur das Hauptsächlichste kurz erwähnt werden, um so mehr, da c. 12—16, mit denen er sich beschäftigt, verhältnissmässig leichter sind, als die früheren Abschnitte. Um mit der Texteskritik anzufangen, so giebt Fr. 12, 5 mit Recht dem *ὁ καθ' εἷς* der Recepta vor dem viel bezeugten, aber grammatisch unmöglichen *τὸ καθ' εἷς* Lachmanns und Tischendorfs den Vorzug; ebenso V. 11 *καιρῷ* vor *κυρίῳ*, und V. 20 dem einfachen *ἐὰν* vor dem *ἀλλὰ ἐὰν, ἐὰν οὖν* u. s. w. mehrerer Codd., bei welcher Lesart wir dann aber wohl nicht ein Asyndeton, sondern vielmehr eine Fortsetzung des alttestamentlichen Citats haben, in der ebenso, wie c. 9, 33. 11, 8. 26 zwei Stellen in Eine zusammengeworfen sind. Gleichfalls zu billigen ist c. 13, 1 *εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ* statt des Lachm. *ὑπὸ*, und c. 14, 4 *δυνατὸς γάρ* st. des neuerdings beliebten *δυνατεῖ* und *θεὸς* st. *κύριος*. Ebd. V. 6 vertheidigt Fr. wohl mit Recht die Worte *καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ οὐ φρονεῖ* trotz des Widerspruchs überwiegender Zeugen, wogegen V. 9 *καὶ* vor *ἀπέθανε* schwerlich ächt ist, da es zu symmetrisch mit dem Folgenden zusammenpasst, um so leicht auszufallen, wenn es ursprünglich gesetzt war. V. 15 hatten auch schon Andere Lachmanns *γάρ* gegen *δὲ* verurtheilt. V. 18 dürfte *τούτῳ* (st. — *οις*) gegen Fr. beizubehalten und auf alles Vorangehende zu beziehen sein. Dass c. 15, 32 *θελήματος θεοῦ* (nicht: *κυρίου Ἰησοῦ* oder *Χριστοῦ Ἰησοῦ*) und c. 16, 6 *εἰς ἡμᾶς* (nicht: *ὑμ.*) zu lesen sei, wird gegen Lachm. u. A. mit Recht behauptet.

Gehen wir von der Texteskritik zur Texteserklärung über, so ist es auch hier dem Hrn. Verf. vielfach gelungen, schwierige Stellen durch neue Erklärungen aufzuhellen, oder schon vorhandene fester zu begründen. So wird z. B. c. 12, 6 – 8 das Recht, Imperative als Verbum finitum zu suppliren, erschöpfend bewiesen (S. 47 f.); ebenso 12, 11 die Auffassung des *καιρῷ δουλεύειν* in gutem Sinn, 12, 13 die transitive

Bedeutung des *κοινωνεῖν* u. s. w. Richtig wird zu 13, 6 bemerkt, dass die Worte *εἰς αὐτὸ τοῦτο* nicht mit *προσκαρτεροῦντες* verbunden werden können. C. 13, 14 (*καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας*) erklärt Fr. mit Recht: sorgt nicht für die Lüste des Fleisches, (nicht: »wartet des Leibes, doch also, dass er nicht geil werde«) da P. nicht zur Sorge für die *σάρξ* ermahnen konnte, sondern höchstens zur Sorge für das *σῶμα*, auch diese Ermahnung aber in den Zusammenhang nicht passte. C. 14, 17 wird mit Grund behauptet, dass die *βασιλεία θεοῦ* hier so wenig, als sonst wo, die christliche Religion oder Kirche, sondern nur das künftige Messiasreich bezeichnen könne. Dass 15, 6 in der Formel: *θεὸς καὶ πατὴρ χριστοῦ* Gott nicht blos der Vater, sondern auch der Gott Christi genannt werden solle, dürfte jetzt erwiesen sein. Ebenso, dass c. 16, 7 *συγγενεῖς* nicht Volksgenossen, sondern nur Verwandte bezeichnen kann. Noch Anderes wird der aufmerksame Leser leicht finden.

Weniger einverstanden ist Ref. mit einigen anderen Bemerkungen, deren er hier schliesslich noch erwähnen will. C. 12, 9 f. z. B. ist es gewiss einfacher, die Worte *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρὸν* u. s. w. mit Supplirung eines Imperativs als selbständige Sätze zu fassen, als mit dem Hrn Verf. die Plurale *ἀποστυγοῦντες* und *κολλώμενοι* anakoluthisch auf *ἀγάπη* zurückzubeziehen. Ebensowenig dürfen wohl c. 12, 15 f. die Participia *φρονοῦντες* u. s. w. von den Infinitiven *χαίρειν* und *κλαίειν* abhängig gemacht werden, da sowohl die rhetorische Symmetrie als das logische Verhältniss der fraglichen Sätze dieses verbietet. Wenn Fr. c. 13, 14 die Ermahnung: *Χριστὸν ἐνδύσασθε* erklärt: *Christi ingenium induite i. q. Christi sanctitatem aemulamini*, so hat er den Gedanken des Apostels ohne Zweifel zu nüchtern gefasst; da dieser auch sonst vielfach von einem Sein oder Wohnen Christi im Menschen redet, und dieses offenbar ganz eigentlich genommen wissen will, so kann auch der analoge Ausdruck unserer Stelle nur eine wirkliche Versenkung des geistigen Wesens in Christus bezeichnen sollen. C. 14, 1 möchte ich zunächst das *δὲ* nicht auf das allzuentfernte c. 13, 8 f. zurückbeziehen, sondern nur als ganz lose Uebergangspartikel fassen. Wenn sodann *πίστις* hier sowohl, als V. 23, gleichbedeutend mit *συνείδησις* genommen, und durch »Ueberzeugung« erklärt wird, so muss ich nicht nur die Belege für diesen Sprachgebrauch bei Paulus vermissen, sondern ich glaube auch, dass hiemit dem Apostel eine Unterscheidung des Moralischen und Religiösen unterschoben wird, die er nicht vorgenommen hat; wie vielmehr sein ganzes sittliches Bewusstsein im religiösen aufgeht, so ist auch der Glaube, von dem er den sittlichen Werth der einzelnen Handlung abhängig macht, nur der religiöse, oder bestimmter, der christliche

Glaube, hier in subjektiver Bedeutung: das christliche Bewusstsein. An eben dieser Stelle machen endlich auch noch die Worte: μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν Schwierigkeit. Fr. erklärt diese: ohne sie eure Urtheile über ihre Gedanken fühlen zu lassen. Aber theils liegt von diesem Fühlenlassen nichts in den Worten, theils stände der Beisatz so ganz müssig, denn worin anders soll das Aufnehmen des schwachen Bruders bestehen, als darin, dass man ihn seine Schwäche nicht fühlen lässt? Dazu kommt, dass διαλογισμοὶ nur die Gedanken im subjektiven Sinn, d. h. die Akte des Denkens, nicht aber die Ansichten oder Grundsätze bezeichnen kann, und dass das lieblose Urtheilen im Folgenden nicht den Starken, sondern den Schwachen vorgeworfen wird. Das Richtige ist daher wohl: damit nicht Zweifel der Gedanken, d. h. Glaubensscrupel, hervorgerufen werden. — Die Worte 14, 5: ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν erklärt Fr.: »der Eine heisst Tag um Tag gut«, übersieht aber dabei, dass ἡμέραν παρ' ἡμέραν in dieser Bedeutung immer adverbialer Beisatz, nie Objektsaccusativ ist. Die gewöhnliche Erklärung = προκρίνει ἡμέραν ἡμέρας verdient daher den Vorzug. — Der Ausdruck πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον c. 15, 19 soll bedeuten: »das Evangelium ergänzen«, dadurch nämlich, dass es an Orten, wo es noch unbekannt war, verkündigt wird. Weit einfacher ist aber doch wohl: die evangelische Verkündigung vollenden, denn dass εὐαγγ. nicht diese Bedeutung haben könne (S. 274) müssen wir, gestützt auf die Stellen Röm. 1, 1. 2 Kor. 2, 12. 8, 18. 10, 14. Phil. 4, 3. 15. 1 Thess. 1, 5. 3, 2, bestreiten.

Einige andere Stellen, in denen unsere Ansicht von der des Hrn Verf. abweicht, müssen wir hier übergehen; dass auch die vorstehenden Bemerkungen nicht die Absicht haben konnten, die bedeutenden Verdienste, die er sich um die Erklärung des Römerbriefs erworben hat, zu schmälern, dürfen wir wohl nicht erst bemerken.

2. Oltramare. Hatten wir in Nr. 1 das Werk eines längst bewährten Gelehrten vor uns, so begegnet uns in Nr. 2 die Erstlingsarbeit eines jüngeren Mannes, der sich durch dieselbe erst in die litterarische Welt einführen will. Auch der theologische Standpunkt der beiden Verfasser ist verschieden; während Fritzsche den bedeutendsten Vertretern des gegenwärtigen Rationalismus beizuzählen ist, so bekennt sich Oltramare mit Entschiedenheit zum Supranaturalismus, den er übrigens in einer milderen, mehr biblischen als symbolisch orthodoxen Form aufgefasst zu haben scheint. Für die exegetischen Resultate indessen ist dieser letztere Punkt nur von untergeordnetem Belang; können wir auch die Schrift Nr. 2 von ungebührlicher Einmischung dogmatischer Voraussetzungen nicht ganz frei sprechen, müssen wir namentlich man-

cherlei weitschweifige dogmatische Erörterungen als überflüssig und überdiess auch an sich selbst minder bedeutend in Anspruch nehmen, so hat sie sich doch im Ganzen genommen meist an die exegetische Aufgabe gehalten und diese mit verhältnissmässiger Unbefangenheit behandelt. Was nun diese Exegese selbst betrifft, so können wir über sie im Wesentlichen ein günstiges Zeugniss ausstellen. Eine vertraute Bekanntschaft und fleissige Benützung der einschlägigen neueren Litteratur, besonders der deutschen, eine sorgfältige Erwägung aller für die Auslegung irgend erheblichen Momente, ein achtungswerther exegetischer Takt und Scharfsinn lassen den vorliegenden Commentar als eine Arbeit erscheinen, die ihrem Verf. und der theologischen Schule, der er angehört, alle Ehre macht. Was wir an ihr vermissen ist, von untergeordneten Differenzen abgesehen, hauptsächlich Eines: die Höhe des Standpunkts und Strenge der Methode, welche das Einzelne immer in seiner Beziehung auf's Ganze zu betrachten, und die zerstreuten Resultate der Detailforschung zu einer organischen Einheit zusammenzufassen weiss. Schon in formeller Beziehung zeigt sich dieser Mangel an der ermüdenden Breite und mückenseigenden Umständlichkeit, in welche dem Hrn. Verf. seine Gründlichkeit nicht ganz selten umschlägt, noch fühlbarer wird er aber in dem Materiellen der Auslegung Statt mit einer erschöpfenden Untersuchung über den Zweck des Römerbriefs anzufangen, und aus der Beziehung auf diesen Zweck sowohl die Anlage des Ganzen als auch charakteristische Einzelnheiten zu erklären, beginnt unser Commentar ohne alle Vorbereitung mit der Texterklärung, die er sofort Kapitel für Kapitel abhandelt, und auch die *Développements*, die er dieser am Schluss jedes Kapitels beizufügen pflegt, enthalten eben nur eine kurze Paraphrase des paulinischen Textes selbst, durch die wohl der unmittelbare Zusammenhang der einzelnen Sätze, nicht aber ihre Beziehung zur Grundidee des Briefs klar gemacht wird. Es wäre nun immerhin möglich, — denn der Hr. Verf. hat sich hierüber nicht erklärt, — dass er diese Untersuchung ebenso, wie Rückert, an's Ende seines Werks aufgespart hätte: aber theils passt dieses Verfahren, wie wir glauben, für eine Vorlesung besser, als für einen gedruckten Commentar, theils zeigt auch Alles, dass der Hr. Verf. über die historische Stellung des Römerbriefs nicht blos seinen Lesern, sondern auch sich selbst keine Rechenschaft gegeben hat, und ihn eben auch, in der hergebrachten Weise, als ein Compendium der Paulinischen Dogmatik ansieht. Wir empfehlen ihm in dieser Beziehung die obenerwähnte, von ihm, wie es scheint, nicht gekannte Abhandlung Baur's (Tüb. Zeitschr. 1836, 3), die für das wirkliche Verstehen unsers Briefs mehr leistet, als ganze Reihen von Commentaren.

Wir wenden uns nach diesen Bemerkungen zur Texteserklärung von c. 1—5, 11, welche der vorliegende Band giebt.

Die erste bedeutendere Schwierigkeit macht hier c. 1, 3 f. Sehr richtig bemerkt hier der Hr. Verf. (S. 34 ff.), dass σάρξ nie den ganzen Menschen, als solchen, sondern immer nur die Substanz des Leibs bezeichne, dass es überall, wo es im Gegensatz gegen πνεῦμα steht, ausschliesslich auf diesen Begriff zu beschränken sei, und auch ausser diesem Gegensatz eine allgemeinere Bedeutung nur insofern haben könne, wiefern sich dieselbe aus jener Grundbedeutung ableiten lässt. Wir wissen nicht, ob der Hr. Verf. bei dieser Ausführung unsere Bemerkungen in diesen Jahrb. I, 83 ff. gekannt hat, freuen uns aber, mit ihm zusammenzutreffen. Weniger gelungen erscheint uns seine Erklärung des πνεῦμα ἁγιωσύνης. Hr. Oltr. erklärt dieses (S. 42 ff. vgl. S. 56 ff. 66) von der eigenen sittlich reinen Seele Christi, übersieht aber dabei, dass wohl πνεῦμα, nie aber πνεῦμα ἅγιον, und so gewiss auch nicht πν. ἁγιωσ. in dieser Bedeutung vorkommt, und dass dieselbe auch für den Zusammenhang, wie für die Analogie des Paulinischen Lehrbegriffs, nicht passt (vgl. hierüber diese Jahrb I, 488). Nur theilweise richtig ist es auch, wenn der Hr. Verf. S. 47 ff. behauptet, dass υἱὸς θεοῦ nie ein metaphysisches, sondern immer nur ein moralisches Verhältniss, eine *union spirituelle* bezeichne. In den meisten Fällen ist der Ausdruck allerdings nur theokratischer Amtsname des Messias, aber Luc. 1, 32 hat er offenbar physische und bei Johannes (z. B. 1, 18. 5, 16 ff. 5, 26 u. ö.) metaphysische Bedeutung.

Ueber die erste Hälfte des 2ten Cap. bemerkt der Hr. Verf. (S. 185. 285 f.) sehr treffend, dass Paulus in diesem Abschnitt allmählig von der Schilderung der Heiden zu der der Juden übergehe, diese zuerst nur ganz leise unter das über die Heiden ausgesprochene Urtheil subsumire, dann aber im Verlauf immer ausschliesslicher in's Auge fasse, und er erkennt darin einen Beweis von dem Takt des Apostels, der seine Leser nur langsam zu einem für sie verletzenden Resultat hinführen wolle. Es ist diess wirklich der einzige Gesichtspunkt, aus dem sich die unbestimmte Haltung des genannten Abschnitts erklären lässt. Ebendamit liefert aber auch dieser Abschnitt einen schlagenden Beleg für die geschichtliche Stellung des Römerbriefs. Wenn der Apostel so leise treten muss, um den Satz einzuführen, dass auch die Juden Sünder seien, welchen andern Grund könnte diess haben, als den, dass die Leser des Briefs ihrer Mehrzahl nach nicht geneigt waren, sich diesen Satz ohne Weiteres gefallen zu lassen, d. h. dass die damalige römische Gemeinde ihrer Mehrzahl nach, zwar nicht eben aus Nationaljuden, um so gewisser aber aus judaistisch Gesinnten bestanden hat?

Eben dieser historische Gesichtspunkt hätte den Hrn. Verf. auch vor einem wiederholt vorkommenden Fehler bewahren können. Es ist eine besonders aus Anlass der ἔργα νόμου vielfach erörterte Frage, was Paulus unter dem νόμος verstehe. Der Hr. Verf. nun erklärt sich an vielen Stellen (2, 22. 3, 19. 20. 21. 4, 13. 14) für die allgemeinere Fassung des Ausdrucks, wornach er nicht das mosaische Gesetz, sondern nur überhaupt ein Gesetz oder das allgemeine Sittengesetz bezeichnen soll. Wir unsererseits sind der Ansicht, dass νόμος (gleichviel, ob mit oder ohne Artikel) dem Paulus ursprünglich nur das mosaische Gesetz bezeichnet, und nur katachrestisch, daher auch immer nur in gegensätzlicher Rückbeziehung auf das mosaische Gesetz die allgemeinere Bedeutung »Lebensnorm« erhält. Die Stellen, in denen diess der Fall ist, sind: Röm. 3, 27. 7, 23. 25. 8, 2. 9, 31. Gal. 6, 2, wo von einem νόμος τῆς πίστεως, τοῦ πνεύματος, τῆς ἁμαρτίας u. s. w. offenbar mit Beziehung auf die vorangehenden Erörterungen über den νόμος im engern Sinn gesprochen wird, ferner Röm. 4, 15. 5, 13. 7, 8. Gal 5, 23, wo νόμος die allgemeinere Bedeutung: Gebot nur desswegen hat, weil dem Apostel auch bei diesen allgemeineren Aussagen über das Gesetz zunächst das mosaische Gesetz vorschwebt, weil dieselben nur eine Verallgemeinerung dessen sind, was nach der Erfahrung des Apostels vom mosaischen Gesetz gilt. In allen übrigen paulinischen Stellen dagegen bedeutet νόμος nur das mosaische Gesetz. Was die meisten Ausleger und auch den Hrn. Verf. an den oben angegebenen Orten diese Bedeutung hat verkennen lassen, ist nur der Mangel an Rücksicht auf den Zusammenhang. Wenn Paulus unter dem νόμος nur das mosaische Gesetz verstände, sagt man, so könnte er unmöglich daraus, dass die ἔργα νόμου nicht rechtfertigen, auf die Verdammlichkeit aller Menschen, der Heiden wie der Juden, schliessen. Aber von seinem Standpunkt aus und im Zusammenhang des Römerbriefs konnte er diess allerdings. Dass (abgesehen vom Evangelium) die Erfüllung des mosaischen Gesetzes der einzig denkbare Weg zur Rechtfertigung wäre, dass die, welche dieses Gesetz nicht haben, die Heiden, als solche verdammlich seien, ist die gemeinsame Voraussetzung des Paulus und seiner Leser, die der Erstere überdiess Röm. c. 1. ausführlich erörtert hat; wird daher dargethan, dass auch das mosaische Gesetz keinen Weg zur Rechtfertigung zeigt, so ist eben damit die absolute Unmöglichkeit einer Rechtfertigung ausserhalb des Glaubensgebiets, die Verdammlichkeit aller Menschen erwiesen.

Eine von den Stellen im Römerbrief, die am Meisten besprochen und demgemäss auch am Rücksichtslosesten misshandelt worden sind, ist c. 3, 21—26. Es fragt sich hier zunächst nach dem Begriff der δικαιο-

σύνη θεοῦ. Hr. Oltr erklärt diese V. 21: »von Gott bewirkte Gerechtigkeit«, in der Hauptsache richtig, aber doch etwas zu eng, da die Vergleichung von Matth. 6, 33. Jak. 1, 20 und die Analogie der Ausdrücke δίκαιος παρὰ θεῷ u. ähnl. dafür spricht, den Begriff: »gerecht in den Augen Gottes« mit in den Ausdruck aufzunehmen, diesen mithin allgemeiner zu erklären: Gerechtigkeit im Verhältniss zu Gott, göttliche, oder Gottesgerechtigkeit. Eben jene Bedeutung soll nun der Ausdruck auch V. 25 haben. Diess verbietet jedoch 1) das damit verbundene ἔνδειξις, das ebenso, wie sein Stammverbum, ἐνδείκνυσθαι, im N. T. (auch Phil. 1, 28. 2 Thess. 1, 5) immer nur vom Darlegen einer den Darlegenden betreffenden Eigenschaft oder Thatsache gebraucht wird; 2) der Beisatz εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον V. 26, welcher doch zu unverkennbar auf die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ zurückweist, als dass man ihn (mit dem Verf. S. 461) für blos beiläufig und erst das folgende καὶ δικαιοῦντα für die wirkliche Erläuterung der δικαιοσύνη θεοῦ erklären dürfte, und diess um so weniger, da auch 3) die vom Verf. im Uebrigen richtig erklärten Worte: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων nicht mit ebendemselben (S. 461) umschrieben werden können: »weil die frühere Geduld Gottes fruchtlos gewesen war, und die Menschen nicht zur Gerechtigkeit geführt hatte« — Sonderbar ist auch, wenn der Hr. Verf. (S. 462 ff.) das δικαιούμενοι V. 24 nicht mit dem Vorangehenden verbinden, sondern lieber, trotz des lästigen Anakoluths und unerträglichen Asyndetons, das ihm dadurch entsteht, einen neuen Satz damit beginnen will. Er selbst freilich meint, der Satz »Alle sind Sünder und ruhmlos, als solche, die umsonst gerechtfertigt werden« wäre eine »evidente Absurdität;« wir indessen wissen diese Absurdität nicht zu entdecken; eben daraus, dass Alle nur δωρεάν gerechtfertigt werden können, folgt, dass keiner Ursache hat, sich (seiner selbst) zu ruhmen. S. V. 27 f. Aehnlich verhält es sich auch mit V. 28 f. *Comment*, fragt hier der Verf. S. 478, *résulterait-il de ce que la justice serait obtenue par les ἔργα νόμου que Dieu serait seulement le Dieu des Juifs?* Sobald man dem νόμος die rechte Bedeutung giebt, ist das klar genug. Ist der Weg zur Rechtfertigung nicht der Glaube, sondern die Gesetzeserfüllung, so steht dieser Weg nur den Juden offen, weil nur sie das Gesetz haben, und Gott, der es so geordnet hat, bevorzugt diese so partikularistisch, als ob er nur der Gott der Juden wäre.

Wir müssen auf die ausführliche Erörterung anderer Stellen verzichten, und können nur noch in der Kürze diejenigen Erklärungen des Verfs. anführen, die uns bemerkenswerth genug scheinen, um als gelungen oder misslungen herausgehoben zu werden.

Um hiefür der Ordnung des Textes zu folgen, so werden die *πάντα τὰ ἔθνη* 1, 5 von dem Verf. aus guten Gründen nicht von allen Völkern, sondern von allen Heiden erklärt, und er hätte an dieser Erklärung nur auch c. 1, 13 festhalten sollen: *ἔθνη* heisst bei Paulus nur in alttestamentlichen Citaten (wie Röm. 4, 17 f.) »Völker.« — Ebd. erklärt der Verf. *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος* für gleichbedeutend mit *ἐν τῷ ὀνόματι*, wofür er aber gewiss ebensowenig ein Beispiel beibringen kann, als fur seine Uebersetzung des *ἐν τῷ θελήματι* 1, 10 durch *avec la volonté:* das einfache *ὑπὲρ* kann heissen: an der Stelle und insofern auch im Namen von Jemaud, aber *ὑπ. τ. ὀν.* heisst diess nicht. — Der Erklärung des *πνευματικὸς* 1, 11 *(se rapportant au monde de l'esprit)*, des *συμπαρακληθῆναι* 1, 12 (»mich mit Euch zu stärken«), des *καρπὸν ἔχειν* 1, 13 (»Frucht bringen«) können wir ganz beistimmen, wenn dagegen 1, 15 die Worte *οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον* übersetzt werden: *delà mon empressement*, so ist hiegegen zu bemerken, dass *οὕτω* nicht = *διὰ τοῦτο* ist und nicht *delà* heisst, und dass zwar wohl die Copula *ἐστὶ*, nicht aber ein Copula und Prädikat in sich fassendes *πάρεστι* weggelassen werden kann (auch 2 Kor. 8, 11, worauf man sich beruft, geschieht diess nicht. Das Prädikat steckt hier in den Vergleichungspartikeln *καθάπερ* und *οὕτω*). — *Εἰς πίστιν* 1, 17 nimmt Hr. Oltr. = *εἰς τοὺς πιστεύοντας*, kann aber so wenig, als seine Vorgänger in dieser Erklärung, für diesen Gebrauch von *πίστις*, besonders ohne Artikel, einen Beleg beibringen. — Das *εἰς* mit folgendem Acc. c. Inf. 1, 20. 4, 11 u. ö. ist wohl nicht so rein consecutiv zu fassen, wie hier geschieht, der Zweckbegriff scheint vielmehr in dieser Ausdrucksweise immer mehr oder weniger bestimmt hereinzuspielen. — *Ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος* u. s. w. 1, 23 übersetzt der Verf., mit Verweisung auf c. 8, 3, gewiss richtig: *en une image semblable à celle de l'homme.* — Ebd. V. 24 wird für *παρέδωκε* mit Recht die Bedeutung »hingeben« (nicht blos »die Hingebung gestatten«) festgehalten, diese Einsicht aber sogleich wieder dadurch verdunkelt, dass das Hingeben des Sünders in weitere Verstockung, das sich Paulus offenbar als besonderen, auf jeden einzelnen Fall gerichteten göttlichen Willensakt denkt, von dem Hr. Verf. auf die Feststellung des allgemeinen moralischen Gesetzes über die Zunahme der Schlechtigkeit durch Gewöhnung reducirt wird. — Das *ἐν ἡμέρᾳ* c. 2, 5 kann grammatisch nicht mit *θησαυρίζειν*, wie der Verf. thut, sondern nur mit *ὀργὴν* verbunden werden, und das schwierige zweite *ἐν ἡμέρᾳ* 2, 16 darf man nicht an das *δικαιωθήσονται* V. 13 anknüpfen, wie diess allerdings auch schon Andere vor ihm gethan haben; die Parenthese, die so entsteht, wäre ohne Beispiel; es wird

vielmehr hier geradezu eine Ungenauigkeit im Ausdruck angenommen werden müssen. — Die *λογισμοὶ κατηγορούντες ἢ καὶ ἀπολογούμενοι* von Gedanken zu erklären, durch welche die Heiden *„font le procès à ce qui est bien, ou disculpent aussi ce qui est mal"*, geben die Worte durchaus kein Recht. — Wenn 2, 20 *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως* von Hrn. Oltr. übersetzt wird: *quoique tu n'aies que l'ombre de la connaissance*, so konnte ausser der Bedeutung von *μόρφωσις*, das nicht an und für sich schon einen blos äusserlichen Schein bezeichnet, auch schon der Acc. *ἔχοντα* und das Fehlen jeder beschränkenden Partikel auf die Unrichtigkeit dieser Erklärung aufmerksam machen; sollte diess der Sinn sein, so müsste es etwa heissen: *οὐκ ἔχων εἰ μὴ τὴν μόρφ.* — Dem *ἱεροσυλεῖν* 2, 22 hat unser Commentar mit: *garder les objets des temples apartenant aux faux dieux* eine Bedeutung gegeben, die nicht in dem Wort liegt. — 2, 27, welchen V. Hr. Oltr. richtig als Fortsetzung der vorangehenden Frage fasst, würde er statt *κρίνει* richtiger *κρινεῖ* geschrieben haben. — In den VV. 2, 28 f. hat er die concise Construction des Paulus wohl nur zur Hälfte, bei V. 28, richtig ergänzt; V. 29 ist zu construiren: *ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ [sc. Ἰουδαῖος] Ἰουδαῖός [ἐστι], καὶ περιτομὴ* (Präd.) *[ἐστὶ περιτομὴ] καρδίας.* — Dass das fragende *μὴ* c. 3, 3. 5 = *nonne* oder *n'est-ce pas* sei, werden wir dem Hrn. Verf. nicht glauben; es ist vielmehr = dem fragenden *ne* allein, oder *est-ce que?* — c. 3, 6—8 erklärt Hr. Oltr. den Sinn von V. 6 u. 7 ohne Zweifel richtig und besser, als alle seine Vorgänger: die Bestrafung der Sünde, die zur Verherrlichung Gottes dient, kann nicht ungerecht sein, denn wenn sie es wäre, wäre kein Gericht möglich, da dann jeder sagen könnte: *τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;* dagegen scheint es verfehlt, wenn nun auch V. 8 unmittelbar als Fortsetzung dieser Frage, und nicht vielmehr, worauf schon die grammatische Satzform hindeutet, als Fortsetzung des *μὴ ἄδικος* V. 5 gefasst wird. — Wie der Hr. Verf. (S. 340. 362) sagen kann, in Stellen, wie c. 3, 12. 20 werde nicht schlechthin, sondern nur von der grossen Mehrzahl der Menschen geläugnet, dass es unter ihnen Gerechte gebe, begreifen wir nicht; die Worte lauten so bestimmt, wie möglich, und auch c. 2, 14 widerspricht nicht: wenn auch die Heiden in einzelnen Fällen das Gesetz erfüllen, so folgt daraus doch nicht, dass es irgend Einer vollkommen erfüllt; nur ein solcher aber wäre ein *δίκαιος* — vgl. Gal. 3, 10. 5, 3. — Aus Anlass der Stelle 3, 19 bemerkt Hr. Oltr. sehr richtig, *ἵνα* sei im N. T. immer *τελικῶς* zu fassen, und die wenigen Beispiele des Gegentheils können nur als *une dégénérescence de langage* betrachtet werden. — Gegen die Erklärung der *δόξα θεοῦ* 3, 23 von der künftigen Herrlichkeit der Christen ist auch von Andern bemerkt worden,

dass der Zusammenhang der Stelle und namentlich der Ausdruck ὑστε-ρεῖσθαι (und zwar schon das Wort selbst, nicht blos das Tempus) auf den Mangel eines Vorzugs hinweise, den die Menschen in der Gegenwart schon haben sollten. — S. 409 ff. sucht der Hr. Verf. ausführlich zu zeigen, dass ἀπολύτρωσις im neutestamentlichen Sprachgebrauch nur den Begriff der Befreiung, nicht den der Loskaufung habe — eine nicht unwichtige Bemerkung, der wir ebenso, wie der Erklärung des ἱλαστήριον c. 3, 25 durch Sühnopfer Beifall geben müssen. — Dass 3, 25 πίστεως ἐν αἵματι, Glauben an sein Blut, construirt werden könne, ist zu bestreiten: πιστεύειν ἐν und πίστις ἐν kommt immer nur so vor, dass vom Vertrauen auf eine Person oder (wie bei Ignat. *ad Philad.* c. 8 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ οὐ πιστεύω) eine personificirte Sache die Rede ist, nicht aber in Verbindungen, wie πίστις ἐν τῷ αἵμ. — Wenn der Hr. Verf. mit Andern in 3, 31 das Thema für c. 4 sieht, so ist hiegegen zu bemerken, dass νόμον ἱστᾶν im Gegensatz gegen νόμον καταργεῖν nur heissen kann: Das Gesetz in seiner praktischen Geltung erhalten, nicht: die Uebereinstimmung mit dem Gesetz nachweisen, und dass οὖν c. 4, 1 sprachlich nicht als blosse Verstärkungspartikel = *eh bien!* (S. 496) gefasst werden kann. — C. 4, 2 ist die Erklärung: »so hat Abraham Grund sich zu rühmen, aber vor Gott hat er keinen«, auch sonst schon versucht worden. Aber nothwendig müsste es dann heissen: ἀλλὰ πρὸς τὸν θεὸν οὐκ ἔχει. So wie die Worte lauten, können sie nur heissen: er hat zwar Ursache sich zu rühmen, aber nicht in den Augen Gottes, d. h. wäre die gepriesene Gerechtigkeit Abrahams blosse Werkgerechtigkeit, so wäre sie noch nicht die wahre. — C. 4, 12: πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον erklärt der Hr. Verf. sehr gut: der Vater der Beschneidung, welcher er, physisch angesehen, ist, ist er in höherer Bedeutung nur für die u. s. w. — Gleichfalls richtig ist zu 4, 25 die Bemerkung, dass in dem vielbesprochenen »um der Sünde willen dahingegeben und um der Gerechtigkeit willen auferweckt« die beiden Glieder nur aus rhetorischen Gründen getrennt werden, die dogmatische Meinung dagegen nur ist, Tod und Auferstehung zusammen als Ursache der Sündenvergebung und Rechtfertigung zu bezeichnen. — Bei c. 5, 6 (χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε) wird mit Recht gegen die Identifikation des ὑπὲρ mit ἀντὶ protestirt, dagegen ebend. V. 7 die wesentlich gleiche Bedeutung von δικαίου und ἀγαθοῦ behauptet. Auch die Bemerkung des Verf. zu c. 5, 10, dass die καταλλαγή der Wortbedeutung nach weder die Aufhebung der Feindschaft in Gott noch die Aufhebung der Feindschaft im Menschen, sondern die Aufhebung des feindlichen Verhältnisses zwischen beiden bezeichne, ist vollkommen gegründet.

Als ein Punkt, in dem wir von dem Hrn. Verf. abweichen, mag hier noch seine Ansicht über manche von Paulus citirte Stellen des A. T. erwähnt werden. Während die Mehrzahl der neuern Exegeten das Inadäquate der meisten von diesen Citaten längst anerkannt hat, sucht der Hr. Verf. durchaus, bald durch eine allzu nachsichtige Erklärung der betreffenden alttestamentlichen Stellen, bald durch die Behauptung, dass es dem Apostel um kein eigentliches Citat zu thun sei, die Ehre seiner Hermeneutik zu retten. Vgl. S. 125. 268. 506. 549. 555 u. a. Wie wenig indessen diese Kunstgriffe vor einer unbefangenen Prüfung Stand halten, darf nach so Vielem, was schon von Anderen in dieser Beziehung ausgeführt worden ist, kaum noch ausdrücklich gesagt werden.

3. Nielsen. Was wir im Obigen sowohl bei dem deutschen, als bei dem französischen Commentator des Römerbriefs vermisst haben, und an allen bisherigen Commentaren mehr oder weniger vermissen, eine organische Entwicklung des Einzelnen aus der Idee des Ganzen, eine innere Reconstruction der dem apostolischen Sendschreiben zu Grunde liegenden Gedanken, scheint der Däne leisten zu wollen; die »Entwicklung« des Römerbriefs ist es, was er anstrebt, die Beschränkung auf die philologischen Fragen, was er (Vorr. S. V) der gewöhnlichen Exegese vorwirft; durch Ergänzung dieses Mangels wünscht er »die exegetische Aufgabe unserer Zeit in's Klare zu bringen.« Leider ist aber die Forderung der Entwicklung etwas zweideutig; wenn wir vom Exegeten eine organische Entwicklung seines Stoffs verlangen, so ist die Meinung, dass er sich zuerst in den geschichtlichen Standpunkt und die geschichtlich nachweisbare Grundidee seines Schriftstellers hineinversetzen, und von hier aus die betreffende Schrift erklären solle, wenn der Hr. Verf. dasselbe verlangt, scheint er damit zu meinen, dass der Exeget die Gedanken, die sich ihm aus einer Schrift oder bei Gelegenheit derselben ergeben, auf eigene Faust weiter entwickle und auf ihren spekulativen Ausdruck zurückführe. Wenigstens ist diess in der vorliegenden Schrift sein Verfahren. Nach der geschichtlichen und zunächst liegenden Abzweckung des Römerbriefs wird gar nicht von ihm gefragt, ebensowenig macht er den Versuch, die Composition des Briefs aus dieser zu erklären, um so freigebiger ist er dagegen mit dogmatischen Ausführungen im bekannten Geschmack der pseudospekulativen Orthodoxie, die oft ganz zur Unzeit eintretend in dem ohnediess beschränkten Raume der Schrift die historische und philologische Erklärung unverhältnissmässig überwuchern. Man nehme z. B. gleich die Inhaltsübersicht S. 16: »Der Brief an die Römer zeigt uns die göttliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur

menschlichen. Gottes und der Menschen Freiheit ist nach ihrem ursprünglichen Wesen in Einheit; die Freiheit des Geschöpfes hat in Gottes ewiger Freiheit ihre absolute Voraussetzung. Jedoch — ein Beweis, dass der geschaffene Willen kein Schein ist — in der Wirklichkeit hat er sich gegen die göttliche Freiheit erhoben und also Sünde und Verderben eindringen lassen. Aber durch die eignen Mittel der Freiheit gewinnt Gott den Sieg über alle seine Widersacher, indem sein heil. Geist die Versöhnung durch Christum in die Menschheit einführt, und diese in seiner und ihrer Wahrheit freimacht« — was c. 1—11 dogmatisch, c. 12—16 paränetisch ausgeführt werde. Heisst das den Apostel Paulus erklären, oder eine Hegel'sche Dogmatik schreiben? Und dieselbe vag dogmatisirende Manier befolgt Hr. Nielsen von Anfang bis zu Ende. Allenthalben überflüssiges Speculiren und Dogmatisiren an der Stelle der Exegese. Weiss doch der Verf. auch das Einfachste nicht anders, als in spekulativem Phrasenschwulst vorzutragen. Vergl. 189 den Uebergang von c. 11 zu c. 12: »Das Dasein ist der verwirklichte Begriff; die denkenden Subjekte sind Glieder im Systeme des Lebens. Das Leben will erkannt werden, denn nur durch Erkenntniss ergreift das Subjekt die objective Totalität. Das christliche Leben ist ein Leben in der Wahrheit, aber die Erkenntniss als solche giebt nur den ideellen Abglanz der Wahrheit, nicht die volle Wahrheit selbst. Soll der Gedanke die Realität durchdringen, so muss er selbst durchweg von ihr durchdrungen werden, und sie als sein Complement verlangen. Durch die immanenten Formen des Gedankens concentrirt sich daher der reale Inhalt des Lebens in dem wirklichen Subjekte als dem Organe desselben, nicht, um nur gedacht, sondern um producirt zu werden. .... Das wahrhafte Leben und Handeln ist das volle, substantielle Denken, dessen dialektischer Stachel ein Stimulus des Willens sein soll. So schliesst der Ap. seine dialektische Entwicklung mit einem praktischen: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἀδελφοί.« *Quel bruit pour une omelette!* ich glaube der Hr. Verf. kann kein Stück Brod essen, ohne erst zur Einleitung einen Paragraphen aus Hegel zu citiren. Im Uebrigen ist er trotz, oder richtiger gerade wegen dieses philosophischen Bombasts nichts weniger als ein wirklicher Philosoph, d. h. ein Mann, der frei und rein zu denken weiss, so viel sich wenigstens aus der vorliegenden Schrift abnehmen lässt. Oder wie anders können wir urtheilen, wenn wir z. B. S. 45 lesen: im A. T. habe sich das Hervortreten Gottes in der Welt nur einseitig äussern können, »der Inhalt aller seiner Lebensbewegungen sei daher an die Geschichte der Juden geknüpft« gewesen; oder S. 87: »unsere gegenwärtige Welt stelle ursprünglich die unmittelbare Sinnlichkeit dar, die Engelwelt

repräsentire mehr die abstrakte Geistigkeit,« wesshalb denn auch in ihr das Böse angefangen und durch das Medium der Schlange im Paradiese sich an die Menschen mitgetheilt habe. Ferner S. 144 ff. die ganze mystische Lehre von einer Selbstentwicklung der Natur zu einstiger Verklärung spekulativ aufgeputzt; S. 157 Zufall und Willkühr seien in der Geschichte »kein Schein,« nachdem unmittelbar zuvor (S. 156) anerkannt war, dass »von Ewigkeit das Dasein mit allen einzelnen Zügen vor Gottes Augen da stand, durch seinen Willen gesetzt« u. A. Der Hr. Verf. freilich eben so wie sein deutscher Bearbeiter scheint gerade auf diese Verbindung des Speculativen und Biblischen besonderen Werth zu legen; wir unsererseits vermögen darin nichts weiter zu sehen, als eine trübe Vermengung schlechthin verschiedener Standpunkte, in der dem philosophischen Gedanken und der biblischen Vorstellung gleichsehr Gewalt geschieht, und wäre es auch auf die Gefahr hin, von dem Hr. Verf. mit unter die »krassen Realisten (ἄνθρωποι ψυχικοί)« gerechnet zu werden, als welche er alle die bezeichnet, die sich seine mystische Theorie von der Verklärung der Natur nicht gefallen lassen.

Dass auf der Höhe dieser Spekulation die kritischen Fragen dem Auge verschwinden mussten, liegt in der Natur der Sache, und so werden wir uns denn nicht wundern dürfen, wenn unser Commentar nicht blos von den dem Verf. wohl unbekannt gebliebenen neueren Zweifeln gegen die Aechtheit des 15ten und 16ten Kap. keine Notiz nimmt, sondern auch bei Punkten, deren Unsicherheit längst anerkannt ist, wie die Patriarchensagen der Genesis und die Authentie der Davidischen Psalmen, mit der ganzen unbefangenen Gläubigkeit eines spekulativen Orthodoxen zu Werke geht (vgl. S. 74 u. a.). Verhältnissmässig genügender ist die philologische Auslegung ausgefallen; der Hr. Verf. hat hier, wo ihm nicht dogmatische Voraussetzungen in den Weg kamen, aus den vorhandenen Erklärungen nicht ohne Takt ausgewählt; eine selbständige Förderung der exegetischen Aufgabe können wir aber seinem Commentar doch nur in wenigen und untergeordneten Punkten nachrühmen, und ebensowenig verschweigen, dass uns neben vielen richtigen doch auch nicht ganz wenige unserer Ansicht nach verfehlte Auffassungen begegnet sind.

Was die deutsche Bearbeitung betrifft, so war Ref. ausser Stande, sie mit dem Original zu vergleichen; aus dem Vorwort ergiebt sich aber, dass sich Hr. Michelsen nicht auf die blosse Uebersetzung beschränkt, sondern sich auch einzelne minder bedeutende Veränderungen oder Zusätze erlaubt hat; die wenigen etwas grösseren, die ausdrücklich als solche bezeichnet sind, enthalten meistens literarische Ergänzungen.

Z.

Geschichte der deutschen Reformation von 1517—1532, wissenschaftlich nach den älteren und neuesten Quellen bearbeitet von D. Ch. Gotthold Neudecker, ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig. Mit Luthers Portrait nach einem Originalgemälde des Hans Holbein in Stahl gestochen. Leipzig 1843 XII und 595 Seiten. 4 fl. 24 kr.

Herr Neudecker hat sich schon früher durch mehrere Sammlungen von Urkunden aus der Reformationszeit, meist dem Kasseler Archiv entnommen, als Forscher auf diesem Gebiete bekannt gemacht. Die letzte dieser Sammlungen sind, soviel Ref. weiss, die »neuen Beiträge zur Geschichte der Reformation mit historisch-kritischen Anmerkungen« u. s. f. Leipzig 1841, 2 Bände, im Ganzen von keinem sonderlichen Werthe, indem nach der Benützung desselben Archivs durch v. Rommel in seinem »Philipp dem Grossmüthigen« und seiner Geschichte von Hessen neue, bedeutende Thatsachen nicht ans Licht gebracht werden. Solche archivalische Arbeiten können natürlich nur bei anderweitiger genauer Kenntniss der Zeit, auf die sie gerichtet sind, mit Erfolg betrieben werden; werfen sie dann nach subjektiver Schätzung eine irgendwie ansehnliche Ausbeute ab, so entsteht in dem, der sie angestellt, leicht der Gedanke, ein vollständiges Bild jener Zeit unter Einreihung der neugewonnenen Anschauungen zu entwerfen. Diess ist auch nach dem eigenen Geständnisse des Verfassers die Genesis des vorliegenden Werkes. Allein mit einer urkundlichen Darstellung des Reformationszeitalters war ihm eben erst Ranke in einer Weise vorangegangen, neben welcher selbstständig aufzutreten noch lange Manchem bedenklich sein dürfte; Herr Neudecker überwand indessen dieses Bedenken, theils weil er in mehreren Punkten von den Ansichten Ranke's glaubte abweichen zu müssen, theils weil er einen »weit specielleren Zweck«, als dieser, verfolgte. Von jenen Abweichungen werden nachher einige näher zu prüfen sein; das Speciellere des Zwecks besteht in der ausschliesslicheren und ausführlicheren Richtung auf den religiös-kirchlichen Verlauf der Reformation, wobei die Mitwirkung der politischen Momente zwar im Allgemeinen nicht übersehen, im Einzelnen aber weit weniger, als von Ranke, hervorgehoben wird. An sich möchte hiegegen nichts einzuwenden sein, sofern die Wahl und Begränzung seines Gegenstandes ganz in dem jedesmaligen Belieben des Autors zu liegen scheint; erinnert man sich aber, welche zum Theil ganz neuen Anschauungen Ranke durch die Nachweisung der vollständigen Verflechtung religiöser und

politischer Interessen im Reformationszeitalter gewonnen hat, und kann man darin nur das in der Natur der Sache selbst begründete Verhältniss erkennen, so erscheint eine Behandlung, welche beide Faktoren nicht zu gleichem Rechte gelangen lässt, doch nur als ein Rückschritt auf einen überwundenen Standpunkt. Der Verf. versteht aber auch Vorr. S. VI Politik nur in dem schlechten Sinne eines egoistischen, moralisch zweideutigen Treibens und nimmt sogleich für den Protestantismus unbedingte Partei, indem er auf katholischer Seite schlechthin die Religion und Kirche durch die Politik motivirt sein, die Politik der Evangelischen dagegen keinen Schritt thun lässt, »ohne die Stimme der Religion und der Kirche dabei zu hören und zu befolgen«. Abgesehen von der Verwirrung, welche die Stellung der »Kirche« in diesem Zusammenhange anrichtet, zeigt sich der Verf. hiemit wiederum in die Weise der früheren protestantischen Selbstgeschichtschreibung zurückgesunken, wobei diesseits Alles rein und weiss, drüben schwarz und schmutzig erscheint, wogegen ein unbefangenes historisches Bewusstsein doch schon hinlänglich lange beiden Theilen gerecht zu sein gelernt hat. Es ist indessen keineswegs ächt orthodoxer Protestantismus oder jene milde, aber feste Gesinnung des Glaubens, worein s. Z. Marheineke seine Darstellung der Reformation getaucht hat, sondern ein matter, nüchterner Rationalismus, was überall aus dem Werke des Verf. spricht; er bemüht sich sichtlich, Geist, Gefühl, Urtheil in seine Darstellung zu bringen, weil er sich aber ebensowenig in die alte, strenge Anschauungsweise zu versetzen, als zu wissenschaftlicher Ruhe und Objektivität oder zu künstlerischer Behandlung zu erheben weiss, so macht er sich nur ein unbestimmtes, subjektives Interesse an seinem Gegenstande, wendet moralische Bestimmungen von Freiheit, Vollkommenheit, Uneigennützigkeit u. s. w. an, und setzt den wissenschaftlichen Werth seiner Arbeit ganz nur in die factische Richtigkeit seiner Angaben. Wie wenig klar er über die hier obwaltenden Unterschiede sich selber ist, beweist z. B. S. VII, wornach er sich »hütete, der Geschichte irgendwie Gewalt anzuthun«, gleichwohl aber als gar nicht in seiner Absicht gelegen es erklärt, »einen angeblich objektiven Standpunkt einzunehmen«, dann wieder glaubt, »dass man in seiner Darstellung die Idee der Wahrheit und die Begeisterung für dieselbe nicht vermissen werde«, jeden »polemischen« Zweck aber sich ferne liegend weiss u. s. w. Bekanntlich ist da, wo von der eigenen Begeisterung viel geredet wird, dieselbe nicht zu spüren, für historische Genauigkeit und Unparteilichkeit genügt es aber, wenn nur einmal Einsicht und Vermögen vorhanden sind, am guten Willen, und diesen dem Verf. abzusprechen, findet Ref. keinen Grund. Seine Arbeit ist eine löbliche, gelehrte Zusammenstellung des

vorhandenen Materials, der Styl verständig und klar, — wenn man sich einmal etwas in das Buch hineingelesen hat, stören auch die abstrakten Redensarten weniger, als von Vorne herein, auf wirkliche Originalität in der Auffassung und Schilderung aber kann es keinen Anspruch machen.

Da der Verf. nur eine Geschichte der deutschen Reformation, sogar mit Ausschluss der schweizerischen, zu liefern beabsichtigte, so ist offenbar der erste Abschnitt, welcher S. 1—138 über »die Umstände, welche die evangelische Kirchenreformation vorbereiteten und herbeiführten«, sich verbreitet, viel zu weitläufig, zumal da auch fast nur Bekanntes wiederholt wird. Das Emporkommen des Papstthums wird fast ausschliesslich von List und Gewaltthat hergeleitet, sein und des Clerus Verderben mit den stärksten Ausdrücken bezeichnet, ohne irgend etwas Gutes an ihnen hervorzuheben; das erste Capitel, das vornehmlich die sittlichen und rechtlichen Gebrechen der Kirche beschreibt, hat die Ueberschrift: »der äussere Zustand der Kirche im Allgemeinen«, das zweite, welches die Ausbildung der Lehre und des Cultus abhandelt, will ihren »innern Zustand« zum Gegenstande haben: welcher Begriff von Innerem und Aeusserem ist da vorhanden? So wundert man sich auch, wenn S. 19 f. »der Widerspruch gegen die herrschende Kirche durch die philosophische Spekulation« entwickelt werden soll, fast aber nur von der Scholastik und Mystik gehandelt wird. Es wird zwar mit Recht darauf hingewiesen, dass die scholastische Dialektik durch die Verstandesübung, die sie veranlasste, auch dazu diente, das kirchliche Dogma im Bewusstsein aufzulösen, aber dieser langsame, unfreiwillige Process verdient so wenig, als die mystische Ueberschwenglichkeit jenen Namen, der ketzerischen Mystik ist gar nicht gedacht, und fast scheint es (denn die Darstellung ist hier ziemlich verworren), der Verfasser wolle die scholastische Theologie schon als Wissenschaft überhaupt für antikirchlich ausgeben: denn nachdem er der Hierarchie alles Verdienst um Wissenschaft und Aufklärung streitig gemacht, spricht er von den Scholastikern als von Männern, »welche alle auf verschiedene Weise die kirchliche Religionslehre philosophisch weiter bearbeiteten«. S. 26 al. werden Ullmanns »Reformatoren vor der Reformation« zwar citirt, der Verf. hat aber diese Schrift augenscheinlich nicht benützt, sonst könnte unter Anderem der von Ullmann verbesserte, übrigens, wie Ref. neulich in der Anzeige des Ullmannschen Werks in diesen Jahrb. angegeben, schon von Schmidt in Illgen's Zeitschrift für histor. Theol. 1839 nachgewiesene Irrthum über den Verfasser des Buches »von den 9 Felsen« nicht noch S. 26 wiederholt sein. Besonders ausführlich erzählt der Verf., nachdem er von den einzelnen antikirchlichen Parteien gesprochen, S. 40—110 die Geschichte der grossen Concilien,

besonders des Basel'schen, und der Art, wie ihre Bemühungen wieder vereitelt wurden. Die Schuld davon misst er einzig der Schwäche und dem Wankelmuth der weltlichen Mächte, dem Abfalle eines Julian Cäsarini, Aeneas Sylvius, Nicolaus von Cusa, dem Einflusse der Mönche und natürlich der argen Politik der Curie bei, und meint, ohne die Entgegenwirkung dieser Mächte würde wohl eine Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern zu Stande gekommen sein, nicht bedenkend, durch welche ganz anderen Principien, als die aristokratischen jener Versammlungen, die wirkliche Reformation ins Leben gerufen worden ist. In dem letzten Cap. dieses Abschnittes, das von dem »Wiederaufleben der Wissenschaften und deren Anwendung und Wirkung auf die Lehren und Zustände der herrschenden Kirche« handelt, werden Joh. von Wesel, Goch, Wessel, von denen wir jetzt durch Ullmann genauere Kenntniss haben, sodann Reuchlin, Erasmus, Hutten u. s. f. besprochen; dem Letzteren wird S. 137 ein Hauptantheil an den »*epistolis virorum obscurorum*« zugeschieden, ganz gegen seine eigene Erklärung in dem Schreiben an Luther, das neulich in den »kleinen Schulschriften von Fr. Carl Kraft« S. 195 ff. abgedruckt worden ist, und worin Hutten mit Bezug auf jene Briefe Luther'n bittet: *ne me istis sordibus pollui sine.*

Wie wenn der Verf. noch immer nicht von seinem übrigens nur zu Anklagen dienenden Grundgedanken, dass die Umgestaltung des Kirchenwesens von dem päpstlichen Stuhle hätte ausgehen sollen, loslassen könnte, beginnt er im zweiten Abschnitt die eigentliche Geschichte der Reformation mit dem Pontifikat Leo's X. Zwar fragt er nach einer Schilderung seiner Individualität, seiner Erziehung und Umgebung S. 141: »was Wunder, wenn auch er der Richtung seines Zeitalters folgte, da er nicht den starken Geist hatte, der sich über das Zeitalter erheben konnte«, macht aber sogleich ihm nicht nur seine Sinnlichkeit zum Vorwurf, sondern behauptet auch als »das Wenigste, was er thun musste und was man von ihm, als einem klugen und geistreichen Manne erwarten konnte, dass er freiwillig versuchte, alle aus päpstlicher Willkür hervorgegangenen Glaubenssätze und Forderungen dem Geiste und den Erfordernissen seiner Zeit gemäss umzugestalten«. Als ob Leo dann noch er selber und Papst hätte sein können, und als ob eine Klugheit und Feinheit, wie die seinige war, ohne Weiteres zum religiösen Reformator befähigte. Es mag von dramatischer Wirksamkeit sein, diesen Papst im vollen Glanze seiner unsittlichen Macht und Weltbildung dem armen, aber geistesgewaltigen Anfänger Luther gegenüberzustellen — was indessen nicht der Gesichtspunkt des Verf. ist, der durch die Schlechtigkeit des Papstes nur Luthers Auftreten moralisch rechtfertigen will —, dann aber ist auch die einfachste ästhe-

tische Regel zu bedenken, dass dramatische Handlung nur durch Gegensätze möglich wird, oder *in specie* Luther nicht ohne das Papstthum zu denken ist.

Luthers Lebensgeschichte vor dem Ablassstreit, sodann dieser selbst mit den vollständigen Thesen und Antithesen wird S. 155 ff. genau und ausführlich erzählt, unangemessen aber der letztere S. 167 als »zunächst ein gelehrter Privatstreit« bezeichnet: denn nicht sowohl im Interesse der Doktrin, als aus praktisch-religiösen Motiven und öffentlich trat Luther auf, legte seine Sätze seinem Bischofe zur Approbation vor, und bewegte sogleich ganz Deutschland zur lebhaftesten Theilnahme. Dass Leo X. früher, als gewöhnlich angenommen werde, den Streit ernstlich berücksichtigt habe, wird S. 201 aus einem Briefe Bembi's vom 3. Febr. 1518 gefolgert, worin dieser den Promagister des Augustinerordens, Gabriel Venetus, im Namen des Papsts auffordert, schriftlich und durch Unterhändler mit Luther'n in Verbindung zu treten, um denselben zum Schweigen zu bringen. Jene gewöhnliche Annahme von der anfänglichen Sorglosigkeit Leo's gründet sich aber nur auf seine bekannte Aeusserung gegen Prierias, dass Luther *un bellissimo ingegno* und der ganze Handel blosses Mönchsgezänk sei, Prierias aber verfasste seinen *dialogus*, der durch seine Dedikation an Leo zu jener Aeusserung Anlass gab, noch zu Ende des Jahrs 1517, und so konnte ein paar Monate später der Papst wohl eine andere, eben die in Bembi's Schreiben ausgesprochene Ansicht von der Sache gewonnen haben, ohne dass die gewöhnliche Annahme mit der von dem Verf. beigebrachten Notiz stritte. Dass aber Venetus dem päpstlichen Auftrage nachgekommen und eine Frucht seiner mit Luther gepflogenen Unterhandlungen der Brief des Letzteren an Leo vom 18ten Mai 1518 sei, wie der Verf. meint, ist schon desswegen unwahrscheinlich, weil Luther davon in seinem Briefe gar nichts erwähnt, während er dazu alle Aufforderung und Gelegenheit gehabt hätte. — S. 219 entscheidet sich der Verf. gegen Ranke für die Aechtheit der nach Sleidanus bei der Kaiserwahl Carls V. angeblich gehaltenen Reden der Churfürsten von Mainz und Trier, wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach; hätte er jedoch nicht blos die kurze Bemerkung Ranke's, deutsche Gesch. 1, 376, sondern dessen ausführliche Angabe seiner Gründe in der daselbst gleichfalls citirten Schrift: »zur Kritik neuerer Geschichtschreiber« S. 62 beachtet, so würde er ohne Zweifel in diesem Punkte bedenklicher geworden sein. Ueberhaupt ist dieser Wahlakt viel zu ausführlich und doch mit Weglassung vieler von Ranke beigebrachter interessanter Data über die von den Parteien vorher geschehenen Schritte erzählt; auch ist der Ort, wohin ihn der Verf. gestellt hat, nicht gut gewählt, da er

ihn vor den Verhandlungen Cajetan's mit Luther abhandelt. Was diese betrifft, so erklärt sich der Verf wiederum gegen Ranke, der nur allgemeine Instruktionen des Legaten annimmt, übrigens den näheren Beweis sich noch vorbehalten hat, für die Authentie des Breves vom 23. Aug. 1518, wornach Cajetan Luther'n vorfordern und in Verwahrung bringen, auf Bezeugung demüthiger Busse in den Schoos der Kirche wieder aufnehmen, sonst aber mit seinen Anhängern in den Bann thun, und wenn er nicht abgeliefert werden würde, jeden Aufenthaltsort desselben mit dem Interdikt belegen sollte. Dieses Breve soll dann auch, weil der Cardinal sich durch dasselbe für gebunden hielt, Schuld an der Ungeschicklichkeit und Vergeblichkeit seiner Unterhandlungen mit Luther und wahrscheinlich das Werk eines Mazolini und Genucci gewesen sein. Unterzeichnet aber ist es von Jakob Sadolet, und warum hat denn Cajetan, wenn es ihm »zur gemessensten Befolgung übergeben« war, nicht Bann und Interdikt vollzogen? warum ist Luther'n, der in seiner »*postilla super Breve*« es sogleich für unächt erklärte, nicht widersprochen, warum noch Miltiz mit neuen Vermittlungsversuchen beauftragt, warum die wirkliche Bannbulle erst beinahe 2 Jahre später gefertigt und erlassen worden? Der Verf. beruft sich zwar auf das gleichzeitige, unzweifelhaft ächte Breve an den Churfürsten Friedrich, worin von dem an Cajetan erlassenen die Rede sei; allein von dem Inhalte des letzteren ist dort durchaus nichts Näheres angegeben, und so wird es wohl bei der Vermuthung Luther's bleiben, dass es von seinen Feinden in Deutschland unterschoben worden, in Cajetan aber nur die gewöhnliche Verblendung grosser Herren gegen die Zeichen der Zeit zu erkennen sein. Unmittelbar nach seinen Bemühungen werden die seines Nachfolgers Miltiz erzählt, unpassend in fortlaufendem Zusammenhange bis zu ihrem Schluss, da so Mancherlei zwischen sie hineinfiel, was auf ihren Gang von wesentlichem Einflusse war, ohne dass es hier gleich namhaft gemacht werden konnte: offenbar wollte der Verf. die gesammten Verhandlungen Luthers mit der Curie auf einmal vollends zur Darstellung bringen, hat diess aber eben nur auf Kosten der geschichtlichen Ordnung erreicht. — Der Doctor und Canonicus zu Konstanz, Johann von Botzheim, wird S. 300 und sonst irrthümlich »Boltzheim« geschrieben. — Das »*consilium doctissimi cujusdam*« etc. über den Stand der Religionssache, das Carl'n V. noch vor seiner Krönung übergeben wurde, erklärt der Verf. S. 316 zwar ganz mit Recht für ein Werk des Erasmus, indem er die beinahe gleichlautenden Sätze aus den »*axiomata*«, welche dieser an Spalatin übermacht hatte, damit zusammenstellt. Wenn er aber von Gieseler nur sagt, er habe (K.G. 3, 86) schon »angedeutet«, dass die ganze Haltung jenes Consiliums eras-

misch sei, so hat dieser es vielmehr ganz bestimmt und geradezu dem Erasmus zugeschrieben, und dem Verf. gebührt nur das Verdienst, die auch von Gieseler herausgehobenen Sätze der *axiomata* mit den entsprechenden aus dem Gutachten parallelisirt zu haben. —

Den entscheidenden und überaus lehrreichen Wendepunkt, welcher für die Entwicklung Luther's und seiner Sache mit den Ereignissen eintrat, welche seine Rückkehr von der Wartburg veranlassten, hat der Verf., fast wie die meisten protestantischen Geschichtschreiber, keineswegs zur rechten Verständlichkeit gelangen lassen; seine Darstellung, obwohl umständlich genug, gleitet doch so ruhig und ohne Anstoss über die ganze Geschichte hinweg, als ob darin Alles in der einfachsten, natürlichsten Ordnung sich befände. Von so grosser Wichtigkeit aber waren jene Ereignisse einmal darum, weil sie Luther'n an einem höchst auffallenden Exempel zu einer ersten, freilich noch keineswegs in der reinen Allgemeinheit des Gedankens gefassten Erkenntniss und Erklärung nöthigten, was es mit der Behauptung unmittelbarer göttlicher Offenbarungen auf sich habe. Die Zwickauer Schwärmer traten ihrerseits mit dieser Behauptung auf, und es war auch Alles an ihnen, ihre tiefsinnige, religiöse Einsicht bei wenigstens scheinbarem Mangel an gelehrter Bildung, ihre hohe Begeisterung und Liebe für Gottes Sache, ihr treffendes Diviniren fremder Gedanken in solch unläugbarer Analogie mit der biblischen Prophetie, dass bekanntlich sogar der besonnene Melanchthon ihren Versicherungen, wie sie mit Gott redeten, seinen Glauben nicht völlig zu verweigern vermochte. Luther dagegen schreibt von der Wartburg an diesen: »Gott hat nie Einen gesandt, ohne dass er entweder von Menschen berufen oder durch Zeichen wäre bestätigt gewesen, nicht einmal den Sohn. Erkundige dich aber auch nach ihrem Geist, ob sie in geistliche Angst gekommen, ob sie von göttlicher Geburt, Tod und Hölle wissen; wenn du lauter liebliche, ruhige, andächtige und heilige Dinge hörst, wenn sie auch sprächen, dass sie in den dritten Himmel entzückt worden, so glaube ihnen nicht, denn es fehlt ihnen das Zeichen des Menschensohnes«, — wie er nachher sagt, — »prüfe auch Jesum und höre ihn, wenn er in Herrlichkeit kommt, es sei denn, dass du ihn zuvor gekreuzigt gesehen. Die Majestät redet nicht so unmittelbar, dass es der Mensch sehe, vielmehr wird kein Mensch leben, heisst es, der mich siehet. Darum redet er durch Menschen, weil wir Alle ihn selber redend nicht ertragen könnten«. Also vor Allem in der als sittliche Ueberwindung der Natürlichkeit sich bethätigenden Geistigkeit und in gesetzmässiger Ordnung erkennt Luther die Göttlichkeit des Lebens, und was er nach innerstem Bewusstsein von Zeichen und Wundern hielt, gab er bei seiner Rückkehr nach Wittenberg in jener be-

rühmten Unterredung mit den Zwickauern zu erkennen, da er, von ihnen in seiner heimlichen Zuneigung für sie errathen, mit den Worten: *increpet te Satan,* sie von sich stiess. Seit dieser seiner Verwerfung des Zwickauischen und nachmals münzer'schen und wiedertäuferischen Offenbarungswesens hat die protestantische Kirche keiner neuen, ähnlichen Manifestation und Behauptung mehr Glauben geschenkt, und wenn sie auch noch Jahrhunderte lang mit dem Versuche sich abgemüht hat, für rückwärts liegende Erscheinungen die Formel der Denkbarkeit zu erfinden, so weiss man jetzt, wohin diess am Ende geführt hat. Allerdings aber war es auch nur das angebliche Offenbarungsprincip, mit dessen Bestreitung Luther bei jener Geschichte völlig in seinem Rechte war; materiell dagegen waren die Forderungen seiner Gegner, einige fanatische Auswüchse abgerechnet, wohlbegründet, so dass, was sie im Sturme durchzusetzen suchten, die Reinigung des Cultus von unevangelischen Bestandtheilen, Luther selbst, der dafür nur den Weg der Liebe und der Belehrung als den zum Ziele führenden bezeichnete, zuletzt gleichfalls, aber in bedeutend ermässigtem Umfange, gewaltsam mit Hülfe der Obrigkeit auszuführen sich gedrungen sah s. S. 419. Kurz es waren die nachmals Zwingli'schen Principien der Reformation, welche damals in Wittenberg, freilich ohne wirklichen Zusammenhang mit Zwingli, der selber bis dahin mit seinem Werke noch keineswegs weit vorangeschritten war, in Luther's nächster Nähe sich aufthaten. Carlstadt zumal ist, wie sich von jenen Vorfällen an immer deutlicher gezeigt hat, der Zwingli auf Luther's, der Luther auf Zwingli's Seite, eine zu ihrem eigenen Unfrieden und Unstern nach 2 entgegengesetzten Seiten hin gezogene, zu höherer, noch unzeitiger, Vermittlung unfähige Natur: wenn hier der Ort dazu wäre, könnte ihm in Martin Bucer sein ihm aus Zwinglischem Lager entgegenkommendes Gegenbild zur Seite gestellt werden. Von Luther aber wird sich durch diese Andeutung hinreichend ergeben, dass nicht klar gedachte, philosophische Gründe, noch die Autorität biblischer Stellen, sondern die reine Nothwendigkeit seines persönlichsten Wesens es war, was ihn den wittenbergischen Eiferern entfremdete. Mit individuellem Selbstgefühle spricht er es in jenem Briefe an dieselben aus, da er sagt: »ihr habts ohne mich angefangen, so sehet, dass ihr's ohne mich hinausführen möget«; gegen den unverständigen Vorwurf verletzter Eitelkeit wegen solcher Aeusserungen schützt ihn aber, wie jene Eiferer gegen die Anklage, den grossen Mann unnützer Weise gehemmt zu haben, das welthistorische Gesetz (Hegel's Phänomenologie S. 434): »eine Partei bewährt sich erst dadurch als die siegende, dass sie in zwei Parteien zerfällt: denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiemit die

Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat« u. s. w. Das hätte denn auch Hr. Neudecker bedenken sollen, statt dass er den ganzen Verlauf dieser Dinge in einseitiger, freilich ganz kühler Befangenheit für Luther hererzählt und S. 362 nur »unglücklicher Weise« Carlstadt, der bisher in der Vertretung der Lehre Luthers so viel Gelehrsamkeit, Muth und Energie bewiesen habe, an die Spitze der Bewegung sich stellen lässt. — In entgegengesetzter Weise ungünstig für Luther, wiewohl aus Mangel an eigener wissenschaftlicher Einsicht nur in Ausdrücken, die gerade in diesem Punkte seit vielen Jahrzehnten stereotyp geworden sind, lautet sein Urtheil über den Streit Luthers mit Erasmus wegen der Freiheit des Willens, dieser habe jenen »an seiner schwächsten Seite« angegriffen. Mit ungleich grösserem Rechte könnte Einer sagen, es sei Luther's stärkste Seite gewesen: denn offenbar handelte es sich dabei für ihn nicht zuerst um dialektische Feststellung eines Lehrsatzes, sondern um den Ausdruck des Bewusstseins, das er von der Absolutheit der Religion und seines Berufes hatte. Was er als religiöse Persönlichkeit, als Reformator that, das fiel ihm nicht mehr unter die schlechte Kategorie des *arbitrium*, sondern darin wusste er sich ganz und gar durch die Nothwendigkeit der Sache selbst gebunden. Dass aber diese Gebundenheit zugleich und allein die wahre Freiheit sei, das hat derselbe Luther, der wiederum überall im Namen der evangelischen Freiheit redete, besser verstanden, als alle Erasmusse seiner und anderer Zeiten. Er war bei aller Anerkennung, welche er den technischen Vorzügen der Schrift seines Gegners zollte, über den Gehalt derselben sittlich empört, und auch Erasmus selber wandelte ein ähnliches Gefühl an, wenn er gestanden, dass er den freien Willen verloren, indem er über ihn geschrieben, Anderes habe ihm das Herz eingegeben, Anderes seine Feder geschrieben. Könnte und wollte man aber auch von diesen ethischen und eigentlich religiösen Interessen absehen, die bei dieser Frage ins Spiel kommen, und nur das Logische oder Metaphysische derselben beachten, so ist in der That der Determinismus Luther's so gut gerüstet gewesen, als die Wahlfreiheit seines Widersachers.

S. 435 wird in der Erzählung des Bauernkriegs Bundschuh durch den, wie es scheint, etymologisch sein sollenden Beisatz erklärt: »d. h. Bündniss der Bauern«, gleich als bedeutete es ursprünglich — Bund der Schuhe, metonymisch statt: Bund der Beschuhten oder Bauern, im Gegensatz zu den Gestiefelten oder Rittern. Es ist kaum nöthig, zu erinnern, dass der Bundschuh, d. h. der mit Bändern oder Nesteln zusammengebundene Bauernschuh, die Standarte war, welche schon 1493 die aufrührerischen Bauern im Elsass vor sich hertrugen,

und wovon sie ihrer Verbindung selbst den Namen geben, der sofort bei dem Aufstande im Breisgau im J. 1513 wieder hervorgesucht wurde. So geradezu als »menschlicher Wahnwitz, der fast zu allen Zeiten das Heiligste, Gott und göttliche Dinge gemissbraucht und missverstanden habe«, brauchte übrigens das Begehren der Bauern nicht eingeleitet zu werden, es war nur zu viele Vernunft in demselben enthalten, die jetzt allmählich zur Anerkennung und Durchführung sich emporarbeitet. — S. 448 sollte angegeben sein, dass Herzog Heinrich von Braunschweig selber in Spanien bei dem Kaiser war, um gegen die protestantische Partei zu agiren, und in Folge dessen die kaiserliche Instruktion vom 23. März 1526, auf ein festes Zusammenhalten der katholischen Fürsten Norddeutschlands hinzuwirken, an ihn erlassen wurde, Ranke 2, 247 ff. Im Weitern stellt aber der Verf. überdiess die Sache so dar, als ob erst das Bekanntwerden jener Instruktion und der übereinstimmenden kaiserlichen Mahnschreiben an die katholischen Fürsten den Landgrafen Philipp bewogen habe, alles Ernstes auf ein Bündniss mit Chursachsen zu dringen, während doch schon zu Ende Februars ein solches zu Gotha geschlossen worden war, das am 4. Mai zu Torgau nur seine Ratifikation empfieng, wogegen jene Mahnschreiben erst zu Ausgang dieses Monats bekannt wurden. — S. 450 wird erzählt: »zu allen diesen höchst bedenklichen Umständen für Carl kam noch überdiess, dass die Türken Deutschlands Grenzen schwer bedrohten; fast ohne Hinderniss konnten sie nach der Schlacht bei Mohacz (29. Aug. 1526) in Deutschland einbrechen. König Ludwig von Ungarn war in der bedenklichsten Lage«. Freilich, er war ja schon auf der Flucht vom Mohaczer Schlachtfelde in einem Sumpf erstickt. — S. 453 ist der Vorschlag auf dem Reichstage zu Speier von 1526, alle Bücher zu verbrennen, nicht von protestantischer Seite, wie der Verf. meint, sondern von katholischer Seite erhoben worden, und bezog sich auch nur auf die seit 8 Jahren gedruckten Bücher, siehe Ranke 2, 356, wo auch nachgewiesen ist, was der Verf., der sich auf diese Stelle beruft, nur nicht richtig gelesen hat, dass der Ausschuss der Fürsten, der die Vorschläge machte, den Laienkelch u. dergl. zu erlauben, aus eben den Personen zusammengesetzt war, die er nachher als einen neuen Ausschuss bildend aufführt, der aber vielmehr aus allen Ständen berufen ward. So heisst es auch gleich darauf S 454, »die Stände schlugen vor, eine Gesandtschaft an den Kaiser zu schicken«, wofür: »die Städte« zu lesen ist. S. 503 aber werden Köln und Frankfurt ungenau zu den Städten gezählt, welche die Speierer Protestation von 1529 unterzeichnen wollten, von den kaiserlichen Commissären aber davon abgehalten wurden: jene unterzeich-

neten wirklich, aber widerriefen nachher ihre Unterschrift. — S. 533 muss es Piacenza statt: Barcellona heissen.

Binder.

Die Einführung der Reformation und die Verfassung des Calvinismus in Genf, von J. A. Mignet, königlich französischem Staatsrathe u. s. w. Aus dem Französischen übersetzt von J. J. Stolz. Leipzig 1843. VIII und 231 S. 1 fl. 20 kr.

Diese Abhandlung wurde von dem unter uns vornehmlich durch seine Geschichte der französischen Revolution berühmten Verfasser schon im Nov. 1834 der Classe der politischen und moralischen Wissenschaften des Instituts in Paris vorgelesen und ist unter den Arbeiten dieser Classe abgedruckt, woraus sie der Uebersetzer in der Annahme, sie sei in Deutschland minder bekannt, als sie es verdiene, unserm Publikum mittheilt. Sie zerfällt in den eigentlichen Text S. 1—151 und in drei Beilagen, deren erste einige Züge aus dem Leben Farel's nach der ungedruckten, auf der Genfer Bibliothek befindlichen Biographie desselben von Froment, die zweite, von dem Uebersetzer ganz ins Kurze gezogene, etwas über den Carmelitermönch Bolsec, den Gegner Calvin's, die dritte einige Urkunden zur Geschichte Servet's enthält. Nur aber was Farel betrifft, haben wir etliche neue Einzelnheiten und Bereicherungen des übrigens dem Verfasser und Uebersetzer unbekannt gebliebenen Werks von Melch. Kirchhofer (das Leben Wilhelm Farel's aus den Quellen dargestellt, Zürich 1831 und 33) zu entdecken vermocht, für alles Andere ist bereits in den Schriften Spon's, Beza's, Trechsel's, Henry's u. s. w. ungleich Mehreres und Besseres geleistet, als uns der französische Akademiker in seiner kurzen und nicht einmal von bedeutenden Fehlern freien Abhandlung darbietet. Höchst sonderbar ist seine Darstellung der calvin'schen Lehre S. 101 ff, da werden Aussprüche Jesu citirt S. 102, welche gar nicht im N. T. vorkommen, Luther wird S. 104 1600 Jahre nach Paulus gesetzt, soll S. 106 vier Sakramente und die körperliche Gegenwart »Gottes« im Abendmahl (vgl. S. 105 »dessen (sc. Gottes) Kreuzestod«), Calvin die Entbehrlichkeit der Taufe für die Kinder der Auserwählten und der Busse für diese selber gelehrt, so wie über das Abendmahl ganz nur die Ansicht Zwingli's aufgenommen haben u. s. w., d. h. Herr Mignet hat Calvin's *Institutio* auch nicht einmal gesehen. Aber auch der Herr Uebersetzer nicht, sonst könnte er dasselbe Buch nicht wiederholt als das »von der christlichen

Institution« bezeichnen, wie er denn überhaupt nur ein Pariser Deutsch schreibt, die Geistlichen durchweg »Minister« nennt u. dergl. Fühlt er S. V. diesen Mangel selbst, so hätte er, ehe er sein Schriftchen in den Druck gab, erst nach einem Stylverbesserer sich umsehen, oder auch, was wohl Niemand bedauert haben würde, seine ganze Arbeit unterlassen sollen.

Binder.

Die Reform der Kirche durch den Staat. Von Dr. Philipp Marheineke. Leipz. 1844. X und 148 S. n. 1 fl. 45 kr.

Wir geben von der vorliegenden Schrift hier nur eine kürzere Anzeige, nicht als ob wir sie einer ausführlicheren Besprechung unfähig oder unwerth hielten, sondern um die Leser der Jahrbb. noch in diesem Heft auf eine Abhandlung aufmerksam machen zu können, welche ebenso durch die Gediegenheit ihres Inhalts, wie durch die längst bewährte Tüchtigkeit der sich in ihr kundgebenden Gesinnung und die bedeutende Stellung ihres Verfassers unter den theologischen Bewegungen der Gegenwart das allgemeinste Interesse in Anspruch nimmt.

Der Hr. Verf. dringt auf eine Reform der Kirche durch den Staat. Soll aber diese Reform vom Staate erwartet werden können, so muss dieser auch vermöge seines wesentlichen Verhältnisses zur Kirche befähigt und berechtigt sein, in ihre Angelegenheiten einzugreifen. Die Einheit von Staat und Kirche ist es daher, die als Grundlage der vorliegenden Untersuchung im ersten Abschnitt, S. 3—53, vorangestellt wird. Das Christenthum — diess sind die Grundgedanken dieser Erörterung — ist Staatsreligion im höchsten Sinne. Diess beweist nicht allein die Geschichte, in deren Verlauf es sich aus seiner anfänglichen Trennung vom Staat herausgearbeitet, und auch den erneuerten Gegensatz der mittelalterlichen Kirche gegen den Staat im Protestantismus überwunden hat: dasselbe liegt auch in der Natur der Sache, denn Alles, was die Kirche von äusserer Organisation hat, hat sie vom Staate, und müsste sogleich in den embryonischen Zustand der Privatkonventikel zurückkehren, wenn ihr der Staat dieses sein ursprüngliches Eigenthum entzöge; ebenso steht aber auch der Staat mit der Kirche auf einem und demselben Boden, das Gebiet der Religion ist das ihnen beiden gemeinsame: »in der Kirche ist die Sittlichkeit als Frömmigkeit, im Staat ist die Frömmigkeit als Sittlichkeit«. Beide sind mithin im Princip Eins, und nur die Einheit derselben wäre abzuweisen, welche die Verschiedenheit ihrer Erscheinung übersähe: ihr richtiges Verhältniss ist

nach M. weder ihre abstrakte und unvermittelte Einheit in einer Staatskirche, noch ihre abstrakte Trennung in der Papstkirche, sondern nur ihre freie Einheit in der Landeskirche. Eine Folge von dieser Freiheit des beiderseitigen Verhältnisses ist es, dass dieses Verhältniss ein durchaus praktisches ist, dass der Staat zwar nicht unthätig in Beziehung auf die Kirche sein darf, aber auch nicht auf die verkehrte Weise thätig, sich unmittelbar in die theologische Theorie einzumischen, und ebendamit sich selbst allen Schwankungen des Dogma und allem aus dieser Einmischung hervorgehenden Jesuitismus preiszugeben — wie diess M. S. 41 ff. sehr treffend gezeigt hat.

Mit dem zuletzt Bemerkten hängt nun die Ausführung des zweiten Abschnitts S. 54—143 über den »Dualismus der Confessionen« zusammen. Was der Hr. Verf. hier verlangt, ist im Allgemeinen das allein Richtige, dass der Staat seine Stellung über den Confessionen nehmen, sie in Beziehung auf Dogma, Kultus und Disciplin freilassen und sich auf die Erhaltung des sittlichen Geistes in beiden und durch beide beschränken, im Uebrigen aber sich wohl hüten solle, die Eigenthümlichkeiten der einen Confession der andern aufzudringen. Die einzelnen Confessionen betreffend, so wird zuerst (S. 67 — 86) dem Katholicismus gegenüber das Recht des Staats, der päpstlichen Kirche als öffentlicher Anstalt im Lande an der Sittlichkeit, die der Staat zu vertreten hat, ihren Maasstab zu geben, mit aller Entschiedenheit geltend gemacht, und im Besonderen auf die ultramontanen Grundsätze in Betreff der alleinseligmachenden Kirche, der gemischten Ehen, und der Einrichtung des Beichtstuhls angewendet; hierauf ausführlicher (S. 87 — 143) die Stellung des Staates zur protestantischen Kirche besprochen. Die Forderung des Hrn. Verf., welche den eigentlichen Mittelpunkt seiner Schrift bildet, ist hier die Herstellung einer zweckmässigen Organisation der Kirche im Staat. Dass es bei ihrem gegenwärtigen unorganischen Zustande nicht bleiben könne, das Gefühl hievon, bemerkt M., sei allgemein verbreitet. Ebensowenig lasse sich aber eine Reform der Kirche durch sich selbst, durch die Thätigkeit der einzelnen Gemeinden erwarten, denn nur am Staat habe die Kirche die Einheit, ohne welche keine durchgreifende Veränderung möglich sei. Der Staat daher müsse hier eingreifen. Worin aber soll die Abhülfe bestehen? Ein freieres Gemeindeleben auf der einen, ein möglichst geordnetes Kirchenregiment auf der andern Seite sind auch nach M. höchst nöthige Stücke, die Hauptsache wäre jedoch, dass für eine selbständigere Stellung der Kirche in Beziehung auf kirchliche Gesetzgebung durch eine Synodalverfassung gesorgt würde, die sich näher in den drei Stufen der Kreis-, Provinzial- und Reichs-Synode zu organi-

siren hätte, und als deren naturgemässe Träger der Hr. Verf. ausschliesslich die Geistlichen betrachtet wissen will. Nur von dieser Verfassung, glaubt M., wäre auch die endliche vollständige Durchführung der evangelischen Union zu erwarten.

Als besonders werthvoll ist der dritte Abschnitt unserer Schrift, der von der Wissenschaft in ihrem Verhältniss zur Kirche handelt, zu nennen. Die freisinnigen Grundsätze des Hrn. Verf. in dieser Beziehung sind bekannt. Dass er ihnen auch hier nicht untreu wird, mag die folgende Aeusserung über die Zulässigkeit akademischer Lehrfreiheit innerhalb der protestantischen Theologie, S. 150 f. beweisen. Die Wissenschaft, war gezeigt, stehe allerdings auch nach Einer Seite hin im Dienste der Kirche. »Allein was der Wissenschaft nur nicht widerstrebt, ist nicht ihr höchstes Ziel; dieses ist die freie, rücksichtslose Erkenntniss der Wahrheit an und für sich. Das theologische Studium ist eben darum nicht, wie in der römischen Kirche, das in einem Seminarium sondern auf einer Universität, deren wahrste Bestimmung ist, den Geist frei zu machen von allem Vorurtheil und ihn zum selbständigen Erkennen der Wahrheit zu führen, das reine, innere, uneigennützige Interesse und Wohlgefallen an der Wahrheit um ihrer selbst willen, wie es die unbefangene Jugend hat, in ihr zu nähren und zu steigern, und sie zu dem Zweck auch mit allen möglichen Abwegen und Irrthümern selbst bekannt zu machen, um nur ein freies, gesundes Urtheil darüber in ihnen zu veranlassen und zu begründen. Ist damit etwa der Kirche nicht auch gedient; steht sie schon so, dass das helle Licht der Wissenschaft ihren Augen unerträglich ist, und sie dem Forschen nach Wahrheit Grenzen setzen müsste? Das kann von der Kirche nur voraussetzen, wer nicht in ihr steht, und den Geist der christlichen Religion nicht kennt, den sie zu bewahren und fortzupflanzen hat. Nichts ist natürlicher, als dass die, welche nie in der Tiefe eines christlichen Gedankens gelebt haben, auch von dem Geiste der Freiheit, der davon unzertrennlich ist, keine Vorstellung haben. Die heimlichen Anfeindungen und Anklagen, die fortwährenden Verdächtigungen der Wissenschaft, was sind sie anders, als Beweise absoluter Impotenz«?

Ich muss es dem Leser überlassen, sich aus dem reichen Inhalt des vorliegenden Schriftchens mehr des Treffenden und Zeitgemässen herauszufinden, und will mir hier nur über das allgemein kirchenrechtliche Princip desselben eine Bemerkung erlauben. Der Hr. Verf. geht von der inneren Einheit des Staates und der Kirche aus, im Verfolge sieht aber doch auch er sich genöthigt, mit Rücksicht auf den Dualismus der Confessionen eine so weit gehende Selbständigkeit beider Seiten

zu behaupten, dass »der Staat es ihnen selbst überlässt, wie sie mit ihren Dogmen und Gottesdiensten, Riten und disciplinarischen Institutionen sich einrichten wollen, vorausgesetzt, dass sie von dem Allem ihm die nöthige Kenntniss geben«, weil nämlich »er nicht das Princip und die Quelle ihrer Lehren, Gottesdienste und Gebräuche sein kann«. Ist aber hiemit nicht jene Einheit des Staats und der Kirche wenigstens der wirklichen Kirche gegenüber wieder aufgegeben, und die Berechtigung des Staats auf das vom Hrn. Verf. perhorrescirte *jus circa sacra* reducirt? Denn auch was der Hr. Verf. a. a. O. andeutet, dass der Staat, als die über den Confessionen stehende höhere Einheit derselben, das allgemein christliche Leben in den Confessionen zu erhalten, und sich dadurch nicht blos einen freien, sondern auch einen »inhaltsvollen« Standpunkt zu geben habe, ist nicht unbedenklich. Das Christenthum existirt nun einmal nur in der Bestimmtheit der Confession, das Urtheil des Staats über christlich und nichtchristlich müsste daher gleichfalls durch die Confession der Regierenden bedingt sein, ebendamit aber die Angehörigen der andern Confession nothwendig in ihrem Glauben verletzen, wie denn z. B. auch schon die von dem Hrn. Verf. verlangten Beschränkungen des Ultramontanismus einen wesentlichen Widerspruch gegen das katholische Dogma enthalten. Die Frage wiederholt sich daher, ob nicht durch den Gegensatz der Confessionen die Einheit des Staates mit der Kirche überhaupt aufgehoben, und die gänzliche Freilassung beider Seiten gefordert wird.

Indem ich hinsichtlich einer weiteren Ausführung dieses Punkts auf frühere Aeusserungen, theils in diesen Jahrbüchern (III, 1, 210 f.), theils in den »Jahrbüchern der Gegenwart« (1844, Jan.) verweise, kann ich nicht schliessen, ohne, trotz meiner theilweise abweichenden Ansicht, meine Ueberzeugung vom Werth und der Bedeutung der vorliegenden Schrift nochmals auszusprechen.

Z.

Intelligenz-Blatt
zu
den Theologischen Jahrbüchern.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in den „Jahrbüchern" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

Tübingen. Bei L. F. Fues sind vorräthig:

* GARGALLO, marchese Tommaso. Di alcune Novità introdotte nella letteratura italiana. Lezione recitata il giorno 30 agosto 1837 nell' J. R. Accademia della Crusca, con una Elegia latina al canonico Filippo Schiassi su lo stesso argomento. In-8. Milano, 838. n. 32 kr., 8 ggr.

* ILARI, Fr., Inni. Prima ediz. completa. In-32. Ib. 843. n. 25 kr., 6 ggr.

* LANCETTI, V., Memorie intorno ai poeti laureati d'ogni tempo e d'ogni nazione raccolte. In-8. con ritr. Ib. 839. n. 5 fl. 20 kr. 3 Thlr 8 ggr.

* LEVATI (Prof.) A., Il Triumvirato dell' italica Pittura. Raffaello, Correggio, Tiziano. Eleg. ed. in-8 piccolo, adorna di tredici incisioni in rame. Ib. 837. n. 2 fl. 8 kr, 1 Thlr 7 ggr.

* MANZONI, Opere complete, 1 vol. in-8. con ritr. Parigi, 843. n. 6 fl. 18 kr., 3 Thlr 15 ggr.

* — I Promessi sposi. 2 voli in-12. Ib., 843. Fcs 5 = n. 2 fl. 20 kr., 1 Thlr 9 ggr.

* MONTI, Vinc., Opere. Ti 6 in-8 gr. Milano, 839/42. n. 19 fl. 42 kr., 11 Thlr 12 ggr.

* — Ti 6 in-12. Ib. 839/42. n. 14 fl. 48 kr., 8 Thlr 16 ggr. (Beides ganz hübsche Ausgaben).

* Poesie liriche di A. Manzoni, Inni di G. Borghi, Terzine di G. Torti. In-32. Ib 837. n. 48 kr., 12 ggr.

* VARCHI, B., Lezioni sul Dante, e Prose varie, la maggior parte inedite, tratte ora in luce dagli Autografi della Biblioteca Rinucciana. Voli 2 in-8 gr. con fac-sim., e ritratto dell' Autore. Firenze, 841. n. 12 fl., 7 Thlr.

* VISCONTI, E. Q., Opere. Ti 20 in-8. Milano. n 223 fl., 128 Thlr 12 ggr.

* — Due discorsi inediti, con alcune sue lettere, e con altre a lui scritte, che ora per la prima volta vengono pubblicate. In-8. Ib. 841. n. 1 fl. 8 kr., 16 ggr.

Bei F. Mauke in Jena sind vollständig erschienen:

JUSTINI MARTYRIS OPERA,

ed. Dr. **J. C. T. Otto.**

II Tomi gr. 8. 5 Thlr 20 Sgr.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Composition und den Charakter des johanneïschen Evangeliums.

Von

Prof. Dr. v. Baur.

(Schluss.)

II. Speciellere Untersuchung einzelner, den historischen Charakter des johanneïschen Evangeliums betreffender, Fragen.

3. Die Stellung des Evangeliums zum Bewusstsein der Zeit.

Indem wir auf diesen weitern Punkt unserer historisch-kritischen Untersuchung übergehen, können wir ihn an die zulezt erörterte Frage unmittelbar anknüpfen. In den johanneïschen Reden Jesu tritt, wie gezeigt worden ist, die in der Logos-Idee ausgesprochene hohe absolute Bedeutung, welche unser Evangelium der Person Jesu gibt, mit der ganzen Energie eines von ihr erfüllten Bewusstseins hervor. Eben diese der Person Jesu gegebene Bedeutung ist es, was die Stellung des Evangeliums in dem Entwicklungsgange des christlichen Bewusstseins der ältesten Zeit am deutlichsten bezeichnet. Es lassen sich im Ganzen, wenn wir von den vermittelnden Uebergängen absehen, drei Typen christlicher Lehre, drei Hauptformen des christlich-religiösen Bewusstseins, welche ebensoviele Entwicklungsstufen desselben sind, in den Schriften des neutestamentlichen Kanons

unterscheiden. Die erste Form repräsentiren die synoptischen Evangelien und die mit ihnen zusammengehörenden Schriften des N. T., in welchen wir, wie in jenen, diejenige Seite des Christenthums vor uns sehen, auf welcher es dem Judenthum noch am nächsten steht, am engsten mit ihm zusammenhängt, und erst im Begriffe ist, sich aus ihm heraus zu entwickeln und in eigener selbstständiger Bedeutung von ihm sich loszureissen. Seine absolute Bedeutung hat das Christenthum nur darin, dass es das vergeistigte und verallgemeinerte Gesetz ist mit dem neuen Bunde der Vergebung der Sünden, welchen Jesus als der Messias, oder der Sohn Gottes im höhern messianischen Sinn, durch seinen Tod stiftet. Die zweite Form stellen die paulinischen Briefe in dem Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums und in der höhern Bedeutung dar, welche nun schon der über den synoptischen Begriff des Messias oder Sohnes Gottes hinweggerückte Christus als das Objekt des Glaubens im paulinischen Sinne, oder als der Herr der Gemeinde hat. Das johanneïsche Evangelium erhebt sich auch über diese Form, indem es selbst über den Lehrbegriff der kleinern paulinischen Briefe hinausgehend, Jesus als das Subjekt der evangelischen Geschichte auf absolute Weise mit dem Logos identisch setzt, welcher von Ewigkeit bei Gott ist und selbst Gott ist. An dem paulinischen Standpunkt haben wir den nächsten Maasstab für den johanneïschen. Man kann das Verhältniss der beiden Standpunkte mit Recht so bestimmen: Was in dem Verhältniss des Menschen zu Gott bei Paulus die erst durch Kampf und Widerstreit werdende Vermittlung der Gegensätze ist, ist bei Johannes die Ruhe der über den Gegensätzen schwebenden Einheit, und was in Ansehung der Person Christi bei Paulus immer noch ein menschlich-göttliches Verhältniss ist, ist bei Johannes ein absolut göttliches. Der höchste Gegensatz, in dessen Sphäre der paulinische Lehrbegriff sich bewegt, ist der an der theokratischen Geschichte des jüdischen Volkes oder des alten Bundes sich entwickelnde Gegensatz des Gesetzes, oder der vermittelst des Gesetzes zu ihrer vollen Macht gekommenen Sünde, zu der die Sünde vergebenden und aufhebenden Gnade Gottes im Evangelium, oder sofern der Sitz der Sünde das Fleisch ist,

der anthropologische Gegensatz des Fleisches und des Geistes. In diesen Gegensatz hineingestellt muss der Mensch erst an dem leidenden, für die Sünde der Welt gestorbenen und selbst zur Sünde und zum Fluch des Gesetzes gewordenen Christus, als dem Objekt des Glaubens, im Glauben das Bewusstsein der Vergebung und Gnade erringen. In diesem Glauben ist der Mensch gerechtfertigt vor Gott und mit Christus dadurch Eins geworden, dass er denselben Process der Ueberwindung der Sünde, der Ertödtung ihrer Macht und der Befreiung vom Gesetz, welcher das Wesen des Versöhnungstodes Christi ausmacht, an sich selbst vollzieht, und Christus selbst hat die höchste Bedeutung seiner Person eben darin, dass er diese Bedeutung für den Glauben an ihn hat, oder darin, dass er der für die Sünde der Welt gestorbene, die Welt in seinem Tode mit Gott versöhnende Sohn Gottes ist, woran sich unmittelbar anschliesst, dass er als der Gestorbene auch der Auferstandene, und zur Rechten des Vaters Erhöhte, oder der mit der Macht Gottes herrschende Herr der Gemeinde ist. Auch in seiner göttlichen Macht und Würde ist er wesentlich Mensch, er ist der zweite oder himmlische Mensch dem ersten oder irdischen gegenüber, oder, wie ja auch das Princip der durch seinen Tod aufgehobenen Sünde eigentlich die *σὰρξ* in ihrem Gegensatz zu dem *πνεῦμα* ist, der pneumatische Mensch, welcher in seinem Unterschied von dem fleischlichen irdischen das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* oder das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* in sich hat [1]). Halten wir den paulinischen Lehrbegriff in diesem Zusammenhang mit jenen beiden Grundbegriffen des synoptischen Standpunkts, der Erfüllung des Gesetzes im Evangelium und der zum Gesetz hinzukommenden Sündenvergebung, zusammen, so ist leicht zu sehen, wie er nur die vermittelnde Entwicklung dieser beiden noch unvermittelt neben einander stehenden Begriffe ist. Sobald die Vergebung der Sünden und die Befreiung von der Macht des Gesetzes nach

---

1) Dass mit dieser Auffassung der paulinischen Christologie die die Idee einer Präexistenz enthaltenden Stellen der ältern paulinischen Briefe in keinem Falle in Widerspruch stehen, darüber vgl. man Köstlin a. a. O S. 307 f.

41 *

ihren bestimmteren Momenten gedacht wurde, konnte sie nur als ein im Tode Jesu sich vollziehender Process der Versöhnung aufgefasst werden, und je höher die Vorstellung vom Tode Jesu und dem in ihm vollbrachten Werke der Versöhnung war, in demselben Verhältniss musste auch die Bedeutung der Person Christi eine höhere werden. Solange man sich jedoch nur auf diesem, gleichsam von unten nach oben gehenden Wege zur göttlichen Macht und Würde Christi erhebt, und somit das Göttliche in ihm in letzter Beziehung doch nur als ein erst hinzugekommenes Accidens seiner substantiellen menschlichen Natur betrachten kann, worüber wir wenigstens in den unzweifelhaft authentischen Briefen des Apostels nicht hinauszugehen berechtigt sind, hatte das christliche Bewusstsein seinen absoluten Punkt noch nicht erreicht. Der paulinische Christus ist bei aller Steigerung seines Begriffs doch nur der zu göttlicher Würde erhobene Mensch Jesus, Christus ist wesentlich Mensch, wenn er auch als Mensch zugleich himmlisch genannt wird, 1 Cor. 15, 47., und es blieb daher immer noch übrig, dem erst vom Endlichen zum Absoluten sich erhebenden Weg den andern entgegenzusetzen, auf welchem die Betrachtung von oben nach unten geht, und das Substanzielle der Person Christi nicht das Menschliche, sondern das an sich Göttliche ist, der mit dem absoluten Wesen Gottes identische Logos. Auf diesem Standpunkt musste die ganze Ansicht vom Wesen des Christenthums eine andere werden. Das Erste und Wesentliche des Christenthums ist nicht jener durch die Macht der Sünde und des Gesetzes bedingte, durch so harte Gegensätze hindurchgehende, objektiv in dem Versöhnungstode, subjektiv in dem Glauben an seine versöhnende Kraft sich vollziehende Process, sondern das Wesen des Christenthums ist die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Eingebornen vom Vater, die in ihm, dem Fleischgewordenen, aufgeschlossene Fülle seiner Gnade und Wahrheit, in welcher alles Unvollkommene, Endliche, Negative des von Moses gegebenen Gesetzes auf absolute Weise aufgehoben ist. Die Erscheinung des eingebornen Sohns ist selbst die absolute Verwirklichung des Heils, die unmittelbare Mittheilung des göttlichen Wesens an die Menschheit. Der als das Princip des Le-

bens und Lichts in den Gegensatz des Lichts und der Finsterniss eingetretene Logos zieht alle, die im Glauben an ihn Kinder Gottes werden, als das Verwandte an sich, und dieses Einswerden mit ihm im Glauben, welcher als solcher auch das Thun ist (ποιεῖν ἀλήθειαν 3, 21), begreift einfach alles in sich, was auf dem paulinischen Standpunkt nur als ein Gegensatz aufgefasst werden kann, welcher erst durch eine Reihe verschiedener Momente vermittelt werden muss. Mit Einem Worte: was dort auf dem anthropologischen Standpunkte des Paulus der im subjektiven Bewusstsein des Einzelnen sich in sich selbst vertiefende Gegensatz des Fleisches und Geistes, der Sünde und der Gnade ist, ist auf dem metaphysischen Standpunkt des Johannes der objektive Gegensatz der beiden, die physische und ethische Welt umfassenden Principien, des Lichts und der Finsterniss, und der Process des im Kampfe mit dem Unglauben der Welt sich selbst verherrlichenden und in dieser Verherrlichung zur absoluten Identität mit sich selbst zurückkehrenden Logos [1].

Wie man auch über das objektive Verhältniss dieser verschiedenen Standpunkte denken mag, gewiss ist in jedem Fall, dass das entwickelte Bewusstsein des johanneischen Standpunkts den paulinischen nur zu seiner Voraussetzung haben konnte. Nur vom paulinischen Standpunkt konnte man zum johanneischen fortgehen, nicht aber umgekehrt vom johanneischen zum paulinischen sich zurückwenden, und das johanneische Evangelium kann daher nur einer Periode angehören, in welcher man über die paulinische Form des Christenthums schon hinausgegangen war. Eben darauf weist auch das Verhältniss hin, in welchem in unserm Evangelium das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum erscheint. Das Judenthum hat nach der hieher gehörenden Hauptstelle 4, 22. zwar den absoluten Vorzug vor dem Heidenthum, dass seine Gottesverehrung eine wissende, d. h. auf das wahre Objekt des religiösen Bewusstseins gerichtet ist, während die heidnische, wofür in der genannten Stelle

1) Eine wohl gelungene Entwicklung und Vergleichung der beiden Lehrbegriffe des johanneischen und paulinischen hat Köstlin a. a. O. S. 289 f. vgl. 504 f. gegeben.

die samaritanische gilt, eine in Beziehung auf ihr Objeckt irrende und nichtwissende ist. Ist, wie 17, 3. gesagt wird, das das ewige Leben, dass man den allein wahren Gott erkennt, so hat nur die jüdische Religion diese absolute Wahrheit in sich. Darum kann auch nur aus den Juden das messianische Heil kommen 4, 22., der Messias, welcher der Erlöser der Welt sein soll 4, 42. Mit der Erkenntniss des wahren Gottes ist daher in den Schriften des A. T. eine fortgehende Weissagung und Hinweisung auf den, welcher von dem allein wahren Gott als der Erlöser der Welt gesendet werden soll, verbunden. Schon Moses hat vom Messias geschrieben, 5, 46., ebenso ist in den Schriften der Propheten von der messianischen Periode die Rede 6, 45. Abraham hat sogar schon hocherfreut den Tag des Messias gesehen 8. 56., und Esaias in der Anschauung seiner Herrlichkeit von ihm geweissagt, 12, 41. Auch dadurch beurkundet sich die alttestamentliche Religion als die wahre, dass in den wichtigsten Momenten der evangelischen Geschichte nur in Erfüllung ging, was schon im A. T. theils ausdrücklich vorher verkündigt, theils typisch dargestellt ist, 2, 17. 5, 14. 6, 32. 7, 38. 12, 14. f. 38. f. 19, 28. 36. 37. So steht also zwar das alttestamentliche Judenthum in der nächsten Beziehung zum Christenthum, aber auch das Heidenthum hat einen gewissen Antheil an dem von Anfang an in der Finsterniss leuchtenden Lichte des Logos. Denn das schon vor der Fleischwerdung des Logos in die Welt gekommene Licht erleuchtet alle Menschen 1, 9., und wenn der Evangelist 12, 52. mit besonderem Nachdruck hervorhebt, dass Jesus nicht blos für das jüdische Volk sterben sollte, sondern dazu, durch seinen Tod auch die zerstreuten Kinder Gottes zu einem Ganzen zu vereinigen, so setzte er solche zerstreute Kinder Gottes auch in der heidnischen Welt voraus. Je grösser der Unglaube der Juden war, je weniger daher bei ihnen der Zweck der Wirksamkeit Jesu erreicht werden konnte, desto mehr musste er in der heidnischen Welt in Erfüllung gehen, in ihr also auch eine weit grössere Empfänglichkeit für das Wort Gottes und den Glauben an Jesus vorhanden sein als bei den Juden, wie denn auch wirklich der Evangelist in mehreren Stellen die Heiden auf diese Weise

vor den Juden auszeichnet. Man vgl. Kap. 4. 12, 30. Die gleiche Berechtigung und Befähigung der Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil ist dem Evangelisten eine längst entschiedene Sache, eine Frage, welche nicht mehr, wie in den Briefen des Apostels Paulus, Gegenstand des Streits und lebhafter das Zeitinteresse in Anspruch nehmender Verhandlungen ist, sondern sich in der Wirklichkeit schon dadurch gelöst hat, dass es eine aus Heiden und Juden bestehende, zur Einheit eines Ganzen gewordene christliche Gemeinde gibt. Dass der Evangelist diese Einheit einer aus verschiedenen Elementen bestehenden christlichen Gemeinde wiederholt hervorhebt, und sie hauptsächlich als die Wirkung betrachtet, welche nur der Tod Christi haben konnte (11, 52. 13. 24.), als ein gleichsam öffentlich aufgestelltes Zeichen, das die Blicke aller, um an ihn zu glauben, auf sich zog (3, 14. 15.), oder als die nothwendige Bedingung, unter welcher erst sein irdisches Dasein gleichsam der Keim einer aus ihm erwachsenen Saat, die Grundlage einer in's Grosse gehenden Gemeinschaft werden konnte 12, 24., scheint darauf hinzuweisen, dass er diese Einheit als eine schon realisirte vor sich sah. Der Evangelist könnte hierin nicht so bestimmt die unmittelbare Folge des Todes Jesu sehen (wie auch 10, 15. mit dem *τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων* unmittelbar verbunden ist, dass er *ἄλλα πρόβατα, ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης,* herbeiführt, damit Eine Heerde werde), wenn er nicht damals, als er sein Evangelium schrieb, diese Wirkung schon wirklich gehabt hätte [1]). Indem so der Evangelist nur in der Einheit einer auf gleiche Weise aus Heiden und Juden

1) In dieser Beziehung nähern sich unserm Evangelium besonders die beiden Briefe an die Colosser und Epheser. Ist der letztere, wie mehr und mehr mit überwiegender Wahrscheinlichkeit angenommen werden muss, nicht blos einer der spätern Briefe, sondern in die nachapostolische Zeit zu setzen, so ist es nur um so bemerkenswerther, wie er mit unserm Evangelium in der Hervorhebung der Wahrheit zusammenstimmt, dass aus beiden, aus Juden und Heiden, ein Ganzes geworden sei. Nur ist dabei auch der Unterschied, welcher noch stattfindet, nicht zu übersehen. Vgl. Köstlin a. a. O. S. 367 f.

bestehenden christlichen Gemeinde den Zweck der Erscheinung und Wirksamkeit Jesu erfüllt sah, und an der Erfüllung dieses Zweckes den Heiden einen um so bedeutenderen Antheil zuschreiben musste, je negativer das jüdische Volk in dem Unglauben, dessen Schilderung das Hauptthema des Evangeliums ist, sich zu demselben verhielt, ist eben diese völlig freie Stellung, welche der Evangelist dem Judenthum gegenüber hat, eine für ihn besonders charakteristische Eigenthümlichkeit, und das Merkmal einer Zeit, in welcher das Christenthum in seinem Entwicklungsgang schon über jene Gegensätze der ersten Zeit hinweggeschritten war. Das Judenthum steht schon in weiter Ferne, alles, was es Positives hat, Sabbath und Beschneidung (7, 21), ist für den Standpunkt, auf welchem der Evangelist steht, völlig indifferent geworden, selbst von dem mosaischen Gesetz spricht er höchst bezeichnend als von etwas, was nur die Juden angehe, nur sie das ihrige nennen können, 8, 17. 10, 34. Wie der Apostel Paulus will zwar auch der Evangelist weder die höhere innere Bedeutung des A. T. noch den Anspruch, welchen die Juden zunächst an das messianische Heil zu machen haben (sie sind ja die *ἴδιοι*, zu welchen der Logos *εἰς τὰ ἴδια ἦλθε*, 1, 11), verkennen, aber ebenso gewiss ist ihm, dass bei dem Unglauben der Juden, wie er nun schon zur stehenden geschichtlichen Thatsache geworden war, die Heiden faktisch in dasselbe Eigenthumsrecht eingetreten sind. Wir haben hier demnach ganz die paulinische Ansicht von dem Verhältniss des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum, nur erscheint sie uns hier nicht mehr als eine solche, welche erst durch Kampf und Widerspruch sich geltend machen muss, sondern sie hat sich schon in der Existenz einer aus Juden und Heiden bestehenden christlichen Gemeinde in ihrer objektiven Realität faktisch verwirklicht. Das Christenthum hat sich nun schon in seiner absoluten Bedeutung über das Judenthum und Heidenthum gestellt; in den Worten Jesu 4, 21: Dass schon jetzt die Stunde gekommen ist, in welcher man weder auf dem Berge Garizim noch in Jerusalem den Vater anbeten wird, sondern die wahren Verehrer Gottes nur die sind, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten werden, hat der Evangelist sein

eigenes Zeitbewusstsein ausgesprochen, es war für ihn schon zur geschichtlichen Wahrheit geworden, dass beide, Judenthum und Heidenthum, zum Christenthnm als der allein wahren absoluten Religion nur in demselben negativen Verhältniss stehen können, dass aber ebendesswegen auch Heiden und Juden denselben gleichberechtigten Antheil an dem in der christlichen Gemeinde verwirklichten messianischen Heile haben, um in dieser Einheit des Ganzen unter dem Einen Hirten die Eine Heerde zu bilden.

Bezeichnend ist für das Verhältniss des Evangelisten znm Judenthum die Eigenthümlichkeit, auf welche mit Recht aufmerksam gemacht worden ist [1]), dass der stehende Name, mit welchem in seinem Evangelium die Gegner Jesu bezeichnet werden, so verschiedenen Klassen sie auch angehören, der Name *οἱ Ἰουδαῖοι* ist. Es sei, ist bemerkt worden, durchaus keine Gleichförmigkeit des Gebrauchs, daher auch keine Grenze, keine Bestimmtheit. Wir haben Stellen, wo der Ausdruck nur die Synedristen bezeichnen zu können scheine, dann solche, wo er mit *οἱ Φαρισαῖοι* wechsle, während der Evangelist sonst diese und die *ἄρχοντες* unterscheide, ferner solche, wo er nur die Bewohner der Hauptstadt bedeuten könne, während der Evangelist wiederum diese von den *ἄρχοντες* zu trennen wisse, endlich auch solche, wo *οἱ Ἰουδαῖοι* sogar mit *ὁ ὄχλος* wechsle, welchem sie sonst wieder entgegenstehen. Für alle Gegner Jesu, wo sie immer vorkommen mögen, wo sie entweder thatsächlich oder disputirend ihm entgegentreten, sei diese Bezeichnung gewählt. In Jerusalem so gut als in Galiläa, im Tempel so gut als an den Ufern des galiläischen See's seien es *οἱ Ἰουδαῖοι*, mit denen Jesus zu thun habe. Er sei die eine, sie seien die zweite moralische Person, die redend und handelnd eingeführt werde. Bei den Synoptikern dagegen komme diese Bezeichnung für ir-

1) Vgl. Fischer, über den Ausdruck: *οἱ Ἰουδαῖοι* im Evangelium Johannis. Ein Beitrag zur Charakteristik desselben, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1840. H. 2. S. 96 f. Eine von Lücke unbeachtet gelassene Abhandlung, welche einen sehr richtigen Blick in das johan. Evang. beurkundet.



gend welche Gegner Jesu gar nicht vor, sie bezeichnen sie immer bestimmt und gesondert, nur bei Johannes werden alle möglichen Gegner unter dem Einen Namen οἱ Ἰουδαῖοι zusammengefasst. Man hat diese Erscheinung, so wie die dem Namen entsprechende Charakteristik dieser Gegner, welcher zufolge alle einzelnen Eigenschaften der Ἰουδαῖοι und alle vereinzelten Motive ihrer Opposition gegen Jesum in dem Einen zusammenlaufen, dass sie nicht an ihn glauben, der Unglaube also ihr Grundcharakter ist, mit Recht nur aus der Eigenthümlichkeit des Evangeliums im Ganzen, aus seinem Plan und Zweck erklären zu können geglaubt, dass es nämlich seinen Zweck, die Offenbarung der Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos darzustellen, nur durch den Contrast erreiche, aber man hat sodann hieraus auch die weitere Folgerung gezogen, das Schwankende, Allgemeine der Bezeichnung οἱ Ἰουδαῖοι für alle Gegner Jesu in Verbindung mit der universalistischen Tendenz, das jüdische Volk im Ganzen als ungläubig hinzustellen, scheine auf den spätern heidenchristlichen Standpunkt hinzuweisen, von welchem aus das Evangelium verfasst worden sei. Ein Augenzeuge, ein Palästinenser, der mit den zu Jesu Lebzeiten stattfindenden innern Verhältnissen der Nation bekannt, sogar ein Bekannter des Hohepriesters war, habe nicht so unbestimmt sich ausdrücken können. Es finde sich ja sonst nicht, dass diese Bezeichnung für die jüdischen Obern, oder andere einzelne Parteien der Juden vorkäme, der Ausdruck verrathe immer die spätere, der ursprünglichen Anschauung ferne Zeit, und sei insofern ein Zeichen der Nichtauthentie des Evangeliums [1]). Unstreitig concentrirt sich in dem Namen Ἰουδαῖοι die ganze Eigenthümlichkeit des Evangeliums, nur folgt aus diesem Namen zunächst nicht weiter, als diese Eigenthümlichkeit selbst in sich begreift, dass nämlich der Verfasser des Evangeliums, wer er auch sein mag, die evangelische Geschichte, welche der Gegenstand seiner Darstellung ist, nicht aus dem rein historischen, sondern aus einem höhern religiösen oder dogmatischen Gesichtspunkt auffasste. Indem er den grossen Gegensatz, in welchem

1) Vgl. a. a. O. 103 f. 112. 125. 155.

das Judenthum zum Christenthum stand, als eine schon in sich abgeschlossene geschichtliche Thatsache vor Augen hatte, trug er ihn auch auf die evangelische Geschichte über, und bezeichnete daher dieselben Gegner Jesu, welche die in der historischen Anschauung jener Verhältnisse lebenden Synoptiker mit ihren speciellen geschichtlichen Namen, Pharisäer, Schriftgelehrte u. s. w. nennen, mit dem allgemeinen Namen Juden, um in diesem Namen jenen Gegensatz, wie er in der Folge sich entwickelt hatte, auf seine ersten Anfänge und Ursachen zurückzuführen, und das ganze Verhältniss des Judenthums zu dem Christenthum unter einen allgemeinen, durch eine höhere Weltansicht bedingten Gesichtspunkt zu stellen. Dass er aber die geschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit aus diesem Gesichtspunkt betrachtete, dass ihm, ungeachtet doch die christliche Gemeinde auch ein sehr bedeutendes judenchristliches Element in sich hatte, der völlige Bruch des Judenthums mit dem Christenthum als eine entschiedene Thatsache erschien, war nur auf dem Standpunkt eines Schriftstellers möglich, welcher die paulinische Ansicht von dem Verhältniss des Judenthums zum Christenthum nicht nur in sich aufgenommen, sondern auch mit freiem selbstständigem Geiste weiter in sich entwickelt hatte, und von ihr aus zum vollen Bewusstsein der absoluten Idee des Christenthums hindurchgedrungen war. Nur in diesem Bewusstsein konnte er sich von aller Vorliebe für das Judenthum, von aller Anhänglichkeit an dasselbe so losmachen, dass er, je negativer ihm das Verhältniss des Judenthums zum Christenthum erschien, um so mehr die positive Seite dieses Verhältnisses in dem Heidenthum erblickte. Dieselbe Ansicht also, welche wir in dem Apostel Paulus noch in ihrem Entwicklungsprocesse vor uns sehen, haben wir hier in dem Resultate vor uns, zu welchem sie zuletzt führen musste, in einer Ansicht von dem Verhältniss des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum, in welcher sich das Christenthum in der hohen Bedeutung seiner absoluten Idee völlig frei zu den Gegensätzen verhält, mit welchen es in seiner bisherigen Entwicklung noch zu kämpfen hatte.

Erwägt man, welche grosse Auktorität der Apostel Petrus

für den judenchristlichen Theil der christlichen Gemeinden der ältesten Zeit war, so wird man es bei einem Schriftsteller, welcher in der Frage über das Verhältniss des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum sich so entschieden auf eine Seite gestellt hatte, auf welcher man nicht stehen konnte, ohne den von dem Apostel Paulus zuerst geltend gemachten Grundsätzen beizustimmen, nicht unerwartet finden können, wenn er auch dieses Moment der geschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit nicht ganz unberücksichtigt liess. Dürften wir Kap. 21. als ächt ansehen, so wäre diess vom Evangelisten auf eine sehr bestimmte Weise geschehen. Denn so unklar auch ist, was V. 22 f. unter dem Bleiben des Jüngers bis zum Kommen des Herrn zu verstehen ist, so ist doch so viel deutlich zu sehen, dass dem den Apostel Petrus verherrlichenden Märtyrerruhm ein anderer den Apostel Johannes auszeichnender Vorzug gegenübergestellt werden soll. War es der ausdrückliche Wille des Herrn, dass er bleiben sollte, bis er komme, so war er ebendamit jedes Anspruchs, welchen man in Beziehung auf den Märtyrertod an ihn machen konnte, überhoben, und er konnte auch solchen Aposteln, deren Name, wie der des Petrus, im höchsten Glanze des Märtyrerthums strahlte, nicht nachgesetzt werden. War er als der alle andern Apostel überlebende, zuletzt allein noch zurückgebliebene Jünger nur dazu noch da, um auf den Herrn zu warten, so war diess die ihm bestimmte ganz eigenthümliche Auszeichnung, die ihn um so höher stellte, je weniger er sie mit einem Andern theilte. Er war der Jünger, welcher als der auf die Zukunft des Herrn wartende nicht sterben sollte; die Berichtigung, welche V. 23. in Hinsicht der über den Apostel Johannes gehenden Sage gegeben wird, weist nun zwar das ὐκ ἀποθνήσκειν als eine zu positive Deutung der Worte des Herrn zurück, aber sie will dagegen auch nichts von einem wirklichen ἀποθνήσκειν wissen, es wird nicht gesagt, dass er wirklich gestorben sei, noch dass auch ihm zu sterben bestimmt gewesen sei, er bleibt auch so der Jünger, von dessen Tode niemand etwas zu sagen weiss, niemand zu sprechen wagt, in dessen Namen, wie in dessen Evangelium, der Tod im Leben aufgehoben ist. Unstreitig soll diess der den

Apostel Johannes selbst dem Apostel Petrus gegenüber auszeichnende Vorzug sein, und das Interesse, ihn auf diese Weise auszuzeichnen, konnten nur Solche haben, welche im Gegensatz gegen die judenchristliche Partei, deren höchste Auktorität der Apostel Petrus war, zum wenigsten dieselbe Auktorität ihrem Apostel Johannes vindiciren wollten. Da jedoch Kap. 21. nur als ein später hinzugekommener Anhang anzusehen ist, so sehen wir zwar aus dieser Parallele zwischen Johannes und Petrus, welches Interesse die auf der Grundlage des johanneischen Evangeliums stehende johanneische Partei hatte, auf das Evangelium selbst aber scheint diess keine Beziehung zu haben. Allein das Merkwürdige ist, dass in dem letzten Kapitel dieselbe Tendenz nur bestimmter ausgesprochen ist, die sich auch schon in mehreren Stellen des Evangeliums selbst kaum verkennen lässt. Strauss [1]) hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass das vierte Evangelium in dem Verhältniss, in welchem Petrus und Johannes zu einander erscheinen, eine gewisse Absichtlichkeit verrathe, dass es in mehreren Zügen sich auf eigenthümliche Weise bemüht zeige, den Johannes dem Petrus wo nicht vorzusetzen, doch an die Seite zu stellen. Wie das vierte Evangelium schon durch die stehende Benennung: ὁ μαθητὴς, ὃν ἠγάπα, oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, den Johannes, an welchen ohne allen Zweifel bei dieser Bezeichnung allein gedacht werden kann, vor allen andern auf eine Weise auszeichnet, von welcher die Synoptiker, bei welchen vielmehr Petrus den unbestrittenen Primat behauptet, nicht das Geringste wissen, so führte dieses vertraute Verhältniss des Lieblingsjüngers zu Jesus von selbst Situationen herbei, bei welchen selbst Petrus die Vermittlung des Johannes nöthig hatte, wie er namentlich 13, 24. nur durch Johannes erfahren konnte, wen Jesus mit seinem Worte vom bevorstehenden Verrath gemeint habe. So unzweideutig muss also hier Petrus selbst sein minder nahes Verhältniss zu Jesus anerkennen. Nur ein äusserer Vortheil ist es zwar, wie Strauss bemerkt, und ohne Beziehung auf ein näheres Verhältniss zu Jesu, dass nach dem einzigen vierten Evangelium Johannes es

1) L. J. I. 625 f. vgl. II. S. 631 f.

ist, der als *γνωςὸς τῷ ἀρχιερεῖ* dem Petrus bei dem Verhöre Jesu den Zutritt in den hohenpriesterlichen Pallast verschafft, 18, 15 f. womit aber sogleich das zusammenhängt, dass die Synoptiker überhaupt nur dem Petrus, nicht ebenso dem Johannes, den Eifer zuschreiben, der ihn antrieb, dem gefangenen Meister zu folgen. Ebendahin gehört der gleichfalls von Strauss bemerkte Umstand, dass das vierte Evangelium den Johannes unter das Kreuz Jesu stellt, wo bei den Synoptikern keiner der Jünger erscheint, und dass es ihn daselbst in ein Verhältniss zur Mutter Jesu treten lässt, von welchem jene nichts melden, 19, 26 f. Eine solche Auszeichnung konnte nur die Folge des vertrauten Verhältnisses sein, in welchem Johannes zu Jesus stund, aber auch abgesehen von diesem Verhältniss ist überall, wo es Gelegenheit gibt, die beiden Jünger zusammenzustellen, das Bestreben sichtbar, den Johannes gegen Petrus wenigstens nicht zurückstehen zu lassen. Am auffallendsten geht der Verfasser des Evangeliums diesem Rivalitätsverhältniss in der Erzählung 20, 2 f. nach, in welcher jedem von beiden immer wieder etwas beigelegt wird, was das Eine mit dem Andern ausgleichen soll. Beide Jünger gehen mit einander zum Grabe, und halten zuerst gleichen Schritt [1]), Johannes aber lief sodann voraus, schneller als Petrus, und kam zuerst an das Grab, in welchem er, sich hineinbückend, die Tücher liegen sah, ohne jedoch hineinzugehen. Petrus dagegen, welcher zwar erst nach Johannes kam, ging auch in das Grab hinein, und besichtigte die Tücher genauer, indem er auch wahrnahm, dass das Kopftuch nicht bei übrigen Grabtüchern lag, sondern wie absichtlich an einen besondern Ort hingelegt war. Dann erst ging auch der andere Jünger, welcher zuerst an das Grab gekommen war, in dasselbe hinein, er that also hiemit nur, was zuvor schon Petrus gethan hatte, aber dafür wird nur von ihm, nicht von Petrus gesagt, dass er in Folge dieses Sehens, wie ja überhaupt damals der Glaube der Jünger noch ein des Sehens bedürftiger, kein wissender war, geglaubt habe [2]). Auf ähnliche Weise verhält es

1) *Ἔτρεχον οἱ δύο ὁμοῦ* heisst es, nach dem schon gesagt ist, *ἤρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον.*

2) Die Stelle Joh. 20, 4. 5. gehört auch unter diejenigen, in wel-

sich 21, 3 f. nur ist hier Petrus nach seiner sonstigen Weise der raschere, welcher sich sogleich als er hörte, dass der Herr in der Nähe sei, in den See stürzte und auf ihn zueilte, Johannes aber war es, welcher den Herrn zuerst erkannt, und dass er es sei, dem Petrus gesagt hatte. Es werden zwar, wie Strauss bemerkt, von Petrus seine Vorzüge, wie der ehrende Beiname, den ihm Jesus gab (1, 43), und sein glaubensvolles Bekenntniss (6, 68 f.) im vierten Evangelium so wenig verschwiegen, als in den synoptischen seine Schwächen und die ihm desshalb von Jesu ertheilten Rügen, wenn man aber alles zusammennehmen will, was sich auf dieses eigene Verhältniss der beiden Jünger zu einander bezieht, so gehört auch noch diess dazu, dass dem Petrus auch noch das Eine und das Andere zugeschrieben wird, was ihn den sonst an der Spitze der Jünger Stehenden nicht gerade in einem sehr günstigen Licht erscheinen lässt, während es doch nur Johannes als Verfasser des vierten Evangeliums ist, welcher davon weiss, bei den Synoptikern aber sich nichts darüber findet. Wie auffallend ist es, dass zwar die sämmtlichen Evangelisten darin zusammenstimmen, bei der Gefangennehmung Jesu habe einer seiner Anhänger das Schwerdt gezogen, und dem Knechte des Hohenpriesters ein Ohr abgehauen, aber nur der vierte Evangelist diese von Jesu missbilligte Handlung als eine That des Petrus bemerklich macht? Und zwar wird dieselbe nicht blos 18, 10 f. erzählt, sondern der Evangelist kommt auch aus Veranlassung der von ihm genau erzählten drei Verläugnungsakte des Petrus auf sie zurück, um sie als eine Motivirung zu gebrauchen, welche in dem Zusammenhang, in welchem sie steht, wie Strauss richtig bemerkt, so künstlich und gemacht klingt, dass man in ihr nur die Absicht sehen kann, die Beziehung jenes Schwerdtstreiches auf Petrus recht fest in die Erzählung zu verweben, V. 26 f. Die Weigerung des Petrus 13, 8. sich die Füsse von Jesu waschen zu lassen, gibt zwar ein schönes Zeugniss seiner

eben unser Evangelist sich ganz besonders an das Evangelium des Lucas anschliesst. Man vgl. Luc. 24, 12. aber Lucas spricht nur von Petrus, ohne von Johannes etwas zu sagen.

Ergebenheit gegen Jesus, aber er zeigt dabei auch keine sehr grosse Fähigkeit, den tieferen Sinn dieser Handlung Jesu richtig zu verstehen. Ebenso wenig konnte es in seinem Interesse sein, dass 21, 15 f. seine dreimalige Verläugnung durch die zweifelnde dreimalige Frage Jesu auf eine für ihn so schmerzliche Weise wieder in Erinnerung gebracht wurde. Wollten wir in allem diesem nur Berichtigungen und Ergänzungen der synoptischen Erzählung sehen, so müsste unser Evangelium auch sonst in einem solchen Verhältniss zu den synoptischen stehen. Wie unwahrscheinlich ist aber auch an sich schon, dass alle diese den Petrus und Johannes betreffenden Züge aus der synoptischen Tradition völlig verschwunden sein sollen! Sollte denn wirklich derselben das so eigenthümliche Verhältniss des Lieblingsjüngers zu Jesus so unwichtig gewesen sein, dass sie auch nicht eine Andeutung davon geben wollte? Und doch, wie kann man im Zweifel darüber sein, wenn Johannes als Verfasser des Evangeliums es selbst bezeugt? Aber nur um so mehr fragt sich, ob er es wirklich ist. Wie es sich jedoch damit verhalten mag, die Absichtlichkeit, mit welcher das Verhältniss dieser beiden Jünger zu einander in unserm Evangelium behandelt wird, bleibt dieselbe, und der Grund hievon kann nur in den geschichtlichen Verhältnissen der Zeit liegen, in welche die Entstehung des Evangeliums fällt, in der hohen Auktorität, welche der Apostel Petrus bei einem so grossen Theile der christlichen Gemeinden hatte. Denn was müssen wir uns als den eigentlichen Zweck des johanneischen Evangeliums denken, wer auch der Verfasser desselben sein mag? Doch wohl nur diess, diese bestimmte Form des christlichen Bewusstseins, welche im johanneischen Evangelium ausgeprägt ist, zu ihrer Anerkennung zu bringen. Wie konnte aber diess anders geschehen, als im Gegensatz gegen die herrschenden Richtungen, die schon vorhandenen Formen des christlichen Bewusstseins, welche im Allgemeinen die paulinische und petrinische waren, über welche sich zu stellen die nothwendige Tendenz eines Evangeliums sein musste, in welchem sich das Princip des christlichen Bewusstseins so entschieden in seiner absoluten Bedeutung geltend macht. Was ist denn der am Busen des Herrn liegende

Lieblingsjünger, der Vertraute seiner innersten Gedanken, welchem gegenüber selbst Petrus dem Herrn noch fern steht, was ist er anders als eben der Träger der in seinem Evangelium ausgesprochenen Form des christlichen Bewusstseins, der absoluten Idee des Christenthums, wie sie in der johanneischen Lehre von der Person Christi auf ihren adäquaten Begriff und Ausdruck gebracht ist? Wie kann es daher befremden, dass sich auch in der Stellung, in welcher in unserm Evangelium Petrus und Johannes zu einander erscheinen, die hohe Bedeutung zu erkennen gibt, mit welcher die johanneische Form des christlichen Bewusstseins in die geschichtlichen Verhältnisse der Zeit einzugreifen sich berufen fühlte?

4. Der Verfasser des Evangeliums.

Die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums lässt sich nicht weiter abweisen und hinausschieben. Entschieden ist sie nämlich noch keineswegs, so vieles auch in der bisherigen Untersuchung schon ihre Beantwortung zu enthalten scheint. Denn warum soll es für schlechthin unmöglich gehalten werden, dass ein Apostel, und namentlich der Apostel Johannes ein Evangelium von einem solchen Charakter, wie der an unserm Evangelium nachgewiesene ist, geschrieben habe? Das Evangelium hängt, wie gezeigt worden ist, seinem ganzen Inhalt nach an einer bestimmten Idee, aus dieser Grundidee heraus hat es sich entwickelt und auf diese eigenthümliche Weise gestaltet. Warum hätte diese Idee nicht auch in einem Apostel entstehen können, besonders wenn er, wie diess die kirchliche Sage von dem Apostel Johannes meldet, noch eine längere Periode der Entwicklung der christlichen Kirche erlebte? Vorauszusetzen wäre dabei nur, was sich psychologisch wohl begreifen lässt, dass die Idee im Geiste des Apostels eine solche Macht gewann, dass sich ihr der ganze geschichtliche Inhalt der evangelischen Geschichte unterordnete, und im Grunde zu einem blossen Reflex der Idee wurde. Man müsste sich die geistige Individualität des Apostels überhaupt als eine solche denken, welche in demselben Grade, in welchem sie einer mystisch-spekulativen Anschauungsweise zugekehrt war, um so weniger einen auf das

Aeussere gerichteten streng geschichtlichen Sinn hatte. So konnte es geschehen, dass ihr, je mehr sie im Bewusstsein der Idee lebte, um so mehr die geschichtlichen Unterschiede aus dem Auge entschwanden, dass sie in dem successiven Werden der Geschichte nur das immanente Sein der mit sich selbst identischen Idee anschaute, und wie diess besonders die in den johanneischen Reden vorherrschende Anschauungsweise ist (man denke z. B. an das wiederholte *ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐςι* und an Stellen, wie 11, 25. *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάςασις καὶ ἡ ζωή*), das Vergangene und Künftige zugleich die Bedeutung der Gegenwart erhielt. Wenn man sich daher unser Evangelium aus irgend welchen Gründen nur als eine Schrift des Apostels Johannes denken zu können glaubt, so ist die bisher entwickelte Ansicht von der Composition und dem Charakter des Evangeliums kein absolutes Hinderniss dieser Annahme: sobald man nur die aus der historisch-kritischen Untersuchung sich ergebenden Resultate, dass das Evangelium diesen bestimmten Charakter an sich trägt, zu den synoptischen Evangelien in einem solchen Verhältniss steht, wie gezeigt worden ist, überhaupt nicht als eine geschichtliche, sondern nur als eine ideelle Darstellung anzusehen ist, unangefochten stehen lässt, mag es als ein johanneisches im eigentlichen Sinn gelten. Und wenn man auch in allen die historische Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit betreffenden Fragen nur auf die Seite der Synoptiker treten kann, warum sollte es schlechthin unmöglich sein, in einem Punkte wenigstens, in welchem man freilich die Versicherung des apostolischen Verfassers nicht fallen lassen kann, ohne mit ihr auch seine apostolische Würde fallen zu lassen, dass er nämlich als der Liebliugsjünger Jesu in diesem eigenthümlichen von ihm selbst bezeugten, den Synoptikern aber, wie es scheint, unbekannten Verhältniss zu ihm stand, hierin wenigstens gegen die Synoptiker ihm Recht zu geben? Die Möglichkeit der Annahme, dass der Apostel Johannes der Verfasser des nach seinem Namen benannten Evangeliums ist, soll demnach durch alles Bisherige keineswegs ausgeschlossen sein, aber man übersehe nicht, was hiemit gesagt wird, dass es nämlich nur die reine abstrakte Möglichkeit ist, die man zugibt, die aber von

selbst die weitere Frage in sich schliesst, ob das an sich Mögliche auch das Wahrscheinliche, in den gegebenen Verhältnissen hinlänglich Begründete ist. Ist es nun schon nach dem Bisherigen, wenn auch an sich möglich, doch nicht gerade wahrscheinlich, dass einem apostolischen Verfasser des Evangeliums das Selbsterlebte und Selbsterfahrene über einer Idee, die er in sich aufgenommen hatte, sosehr in den Hintergrund seines Bewusstseins zurücktrat, dass er da, wo er als Augenzeuge spricht, sich von den Berichten Anderer abhängig machte, welche zum Theil nicht einmal Augenzeugen waren, dass er es überhaupt mit dem Widerspruch so leicht nahm, in welchen er sich durch seine Darstellung zu andern evangelischen Schriftstellern setzte, deren historische Glaubwürdigkeit nicht nur nicht in Anspruch genommen werden konnte, sondern auch längst mehr oder minder anerkannt war, so ist nun eben diese Frage nach der Wahrscheinlichkeit des Verfassers mit Rücksicht auf die Person des Apostels Johannes, wie sie uns aus der evangelischen Geschichte und andern Data bekannt ist, weiter zu untersuchen.

Ueber den Apostel Johannes haben wir in den Schriften des N. T. ein Datum, das für die Frage, mit welcher Wahrscheinlichkeit er als der Verfasser unsers Evangeliums anzusehen ist, von grosser Wichtigkeit zu sein scheint. In dem Briefe an die Galater, 2, 9. sehen wir ihn mit Jakobus und Petrus als Apostel der Beschneidung auf der dem Apostel Paulus entgegengesetzten Seite stehen. Er theilte demnach damals mit Jakobus, Petrus und den ältern Aposteln ganz die Ansicht, dass, wenn auch der Wirksamkeit des Apostels Paulus unter den Heiden kein Hinderniss in den Weg zu legen sei, doch sie, die Judenapostel, den Beruf nicht haben, das Evangelium unter den Heiden zu verkündigen. Es setzt diess überhaupt eine Ansicht von dem Verhältniss des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum voraus, welche in einem sehr entschiedenen Gegensatz zu der im Evangelium ausgesprochenen steht. Denn wie konnte ein Apostel die Ueberzeugung haben, dass auch die Heiden zur Theilnahme am messianischen Heil berechtigt und befähigt seien, ohne selbst auch für diesen Zweck thätig zu sein, und diese Thätigkeit für seinen apostolischen Beruf zu

halten? Diese Ueberzeugung hatte also damals der Apostel Johannes so wenig als die übrigen Apostel, indem sie ja nur desswegen, weil sie sich andera mit dem Apostel Paulns nicht vergleichen konnten, es ihm überlassen wollten, zu den Heiden zu gehen. Und doch sollte schon damals der Lieblingsjünger des Herrn, der Vertraute seiner Gedanken, der durch Geistesverwandtschaft so nahe mit ihm Verbundene, der tiefer als irgend ein anderer Jünger in den wahren Sinn seiner Lehre einzudringen, und das Göttliche, das in ihm war, zn fassen nnd zu verstehen wusste, wenn es sich mit dem Vorfall mit den Hellenen wirklich so verhielt, wie wir 12, 20. berichtet lesen, mit seinem Herrn und Meister auch die Freude getheilt haben, welche er mit einer so lebhaften Bewegung seines Innern in dem Gedanken empfand, dass die Hellenen schon jetzt mit der Empfänglichkeit für das messianische Heil zur Theilnahme an demselben herbeikommen. Welcher grosse Abstand, ja welcher Widerspruch ist zwischen den beiden Scenen Joh. 12, 20. und Gal. 2, 9., und wie tief steht der noch dem Jakobus und Petrus als Apostel der Beschneidung beigesellte Johannes unter jenem Johannes, welcher selbst schon über den paulinischen Standpunkt hinausgeschritten ist! Man stelle sich nur vor, wie frei sich der Verfasser des Evangeliums von allen Banden des Judenthums gemacht hat, wie weit er es schon hinter sich hat, wie er nur in dem Glauben der heidnischen Welt den Ersatz für den Unglauben der Juden sucht, um es recht zu begreifen, wie schwierig es ist, in ihm jenen *ἀπόςολος περιτομῆς* wieder zu erkennen. Aber freilich, warum sollte nicht in der zwischen jene beiden Zeitpunkte fallenden Periode, welche wir uns als eine längere, mehrere Decennien umfassende zu denken haben, nicht ein ähnlicher geistiger Process vor sich gegangen sein, wie derjenige war, welcher den Apostel Paulus so schnell über alle Traditionen des Judenthums hinausgehoben und auf einen ganz entgegengesetzten Standpunkt gestellt hatte? Diese Annahme bleibt allerdings möglich, nur haben wir von allen jenen Judenaposteln keinen sichern Beweis dafür, dass sie sich je über den Standpunkt erhoben haben, auf welchem wir sie Gal. 2, 7. f. erblicken, haben vielmehr alle Ursache zu vermu-

then, dass sie nie etwas anderes waren, als was sie damals waren, ἀπόςολοι περιτομῆς. Hätte nun auch der Apostel Johannes eine Ausnahme gemacht, so sollte doch der geistige Process, ohne welchen eine solche Umänderung der ganzen religiösen Ansicht nicht erfolgt sein konnte, irgend eine Spur zurückgelassen haben, aber der ruhige, klare, mit sich harmonische, in so sicherem Selbstbewusstsein frei über den Gegensätzen stehende Geist des Verfassers des Evangeliums, welcher ja überhaupt auf dem geistigen Gebiet nirgends einen erst werdenden Process, sondern überall nur an sich seiende Verhältnisse sehen will, weist nicht auf eine Natur hin, welche, wie die des Apostels Paulus, erst durch Gegensätze und Kämpfe das errungen hatte, was ihr höchstes geistiges Eigenthum war. Wie wir auf diese Weise in dem Verfasser des Evangeliums keinen ἀπόςολος περιτομῆς, nicht einmal einen einst gewesenen, voraussetzen können, so können wir ihn auch nicht für einen geborenen Juden, einen mit den Lokalitäten und Verhältnissen Palästinas so genau bekannten Schriftsteller halten, wie der Apostel Johannes sein musste, zumal wenn es ihm auch nicht an solchen Verbindungen in Jerusalem fehlte, wie die 18, 15. erwähnte ist. Wie stimmt mit der genauen Ortskenntniss, die der Apostel Johannes gehabt haben muss, oder mit der Voraussetzung eines in Palästina sich heimisch wissenden und in der eigenen Erinnerung an die Lokalitäten der selbsterlebten Ereignisse schreibenden Schriftstellers zusammen, dass 1, 28. ein Bethanien am Jordan genannt ist, das aller Wahrscheinlichkeit nach gar nicht existirte, und von dem Verfasser des Evangeliums nur desswegen an diese Stelle am Jordan gesetzt worden zu sein scheint, um Jesum im Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit ebenso von einem Bethanien ausgehen zu lassen, wie er am Ende Bethanien zu seinem letzten Ausgangspunkt macht? Wie apokryphisch lautet 5, 2., auch wenn wir die zweifelhaften Worte V. 4. nicht besonders urgiren, die Beschreibung des Teichs Bethesda, von welchem ungeachtet seiner wunderbaren Heilkraft weder bei Josephus noch einem andern Schriftsteller irgend eine Kunde sich findet; wie wenig möchte selbst 9, 7. der Teich Siloah, welcher dem Verfasser nur wegen seines berühmten, zu einer

symbolischen Deutung Gelegenheit gebenden Namens, und zur Parallele mit 5, 2. so merkwürdig zu sein scheint, aus eigener localer Anschauung heraus genannt sein! Die Localitäten, in welche uns der Verfasser versetzt, machen uns mit ihren vagen Namen, die sich auch einem fremden Schriftsteller leicht darbieten konnten, nicht den Eindruck eines in ihnen heimischen Schriftstellers. Am wenigsten zeigt sich jedoch der Verfasser als einen mit den Institutionen des jüdischen Staates bekannten Schriftsteller, wenn er den Hohenpriester Kaiaphas zweimal 11, 51. und 18, 13. den ἀρχιερεὺς τῦ ἐνιαυτῦ ἐκείνυ nennt. Auch über diesen Punkt gehen die Ausleger mit zu grosser Leichtigkeit hinweg, und haben eine zu gute Meinung von dem Verfasser, wenn sie bei ihm wegen seiner sonstigen Kenntniss von jüdischen Dingen den Irrthum nicht vermuthen wollen, auf welchen seinen Worten nach geschlossen werden zu müssen scheint. Da aus Josephus Archäol. 18. 2, 2. und 4, 3. deutlich hervorgehe, dass Kaiaphas das hohenpriesterliche Amt zehen Jahre hinter einander von 25—36 verwaltete, also während der ganzen Lehrzeit Jesu, so könne Johannes, wenn er diess wusste, mit ἀρχιερεὺς ὢν τῦ ἐνιαυτῦ ἐκείνυ nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt habe damals jährlich unter Hannas und Kaiaphas gewechselt [1]). Gewiss konnte er dieses Irrige nicht

[1]) Lücke II. S. 484. Den falschen Schluss, welchen Lücke schon in der zweiten Ausgabe seines Commentars II. S. 404 zu der Stelle 11, 51. machte, hat Strauss L. J. II. S. 404. 3. A. nachgewiesen, und bemerkt, da das Zutageliegen jener Meinung in den Worten des Evangelisten sicherer sei, als dass dessen Verfasser Johannes gewesen, so kehre sich der Schluss vielmehr in den entgegengesetzten um: da das vierte Evangelium hier eine Vorstellung von der Dauer des Hohenpriesteramts entweder überhaupt oder wenigstens der Amtsführung des Kaiaphas zeige, die man in Palästina nicht haben konnte, so werde dadurch höchst unwahrscheinlich, dass der Verfasser ein Palästinenser gewesen sei. Demungeachtet macht Lücke auch in der neuen Ausgabe seines Commentars wieder denselben falschen Schluss, ohne auch nur mit einem Wort auf die gemachte Ausstellung Rücksicht zu nehmen, was nur ein neuer Beweis des auch sonst so oft sichtbaren Mangels an einem ernsteren und tieferen Eindringen in die

meinen, wenn er jenes Richtige wusste, ob er es aber wusste, ist ja eben die Frage, die wir uns nur aus seinen eigenen Worten mit genauer Erwägung derselben beantworten können. Sagt man nun auch, wie Lücke und de Wette die Sache ins Reine zu bringen suchen, Johannes verstehe unter dem ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος das Todesjahr des Erlösers, und mache für seine griechischen Leser, denen nichts daran lag, zu wissen, ob Kaiaphas das Amt nach Recht und Regel und wie lange er es bekleidet, zum Verständniss der ganzen Erzählung die Bemerkung, dass Kaiaphas gerade in dem denkwürdigen Jahre als Hoherpriester an der Spitze des Synedriums stund, so muss doch auch dabei wieder vorausgesetzt werden, dass Kaiaphas eben nur in jenem denkwürdigen Jahr Hohepriester war, sonst hätte ja die Zeitbestimmung gar keinen Sinn, denn wie hätte der Verfasser dazu kommen sollen, den Kaiaphas als Hohenpriester jenes Jahrs zu bezeichnen, wenn er nicht der Meinung war, sein Hohepriesterthum habe sich, wie das Hohepriesterthum überhaupt, nach dem Jahreswechsel gerichtet? Offenbar war es dem Verfasser darum zu thun, recht bestimmt zu sagen, Kaiaphas sei damals der regierende, in voller Amtsgewalt funktionirende Hohepriester gewesen; hätte er nun ohne nähere Beziehung auf die Dauer des hohepriesterlichen Amts, nur um überhaupt die Zeit zu bezeichnen, in welche jene Begebenheit fiel, von dem ἐνιαυτὸς ἐκεῖνος gesprochen, so hätte er ebenso gut auch die Bestimmung hinzufügen können, es sei Kaiser jenes Jahres Tiberius, oder Prokurator jenes Jahres Pontius Pilatus gewesen, was gewiss nur als höchst unpassend erscheinen kann. Es bleiben daher die beiden Stellen ein sehr bestimmter Beweis, dass der Verfasser des Evangeliums kein palästinensischer Schriftsteller, am wenigsten ein γνωςὸς τῷ ἀρχιερεῖ 18, 15. gewesen sein kann. Auf die Meinung, dass das Hohepriesterthum jährlich gewech-

Sache ist. Wie können die Hauptfragen der Entscheidung näher gebracht werden, wenn man solche Punkte, die man gar zu sehr nur als unwesentliche Nebenpunkte zu behandeln gewohnt ist, mit der nächsten besten oberflächlichen Bemerkung beseitigt zu haben glaubt?

selt habe, dass damals, wie er ohne Zweifel meinte, Annas und Kaiaphas abwechselnd Hohepriester gewesen seien, konnte er nur dadurch kommen, dass in der evangelischen Geschichte überhaupt von Hohenpriestern in der Mehrzahl die Rede ist, dass Luc. 3, 2. Annas und Kaiaphas als im Hohenpriesterthum eng verbunden neben einander genannt sind (*ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα*), und dass er, wenn er auch schon mit der Apostelgeschichte bekannt war, was an sich nicht unmöglich ist, 4, 6. im nächsten Jahre nach dem Todesjahre Jesu den Annas neben Kaiaphas als Hohepriester bezeichnet fand (obgleich auch diess nur ein Irrthum ist).

Schon diese Data müssen uns, wenn wir, ohne noch auf die äussern Zeugnisse Rücksicht zu nehmen, die Wahrscheinlichkeit, ob der Apostel Johannes Verfasser des seinen Namen führenden Evangeliums sei, nur aus dem Inhalt des Evangeliums selbst beurtheilen, die Sache zweifelhaft erscheinen lassen. Noch grösseres Gewicht erhält aber der Zweifel, wenn wir weiter gehen, und geschichtliche Data in Erwägung ziehen, welche mit der Voraussetzung, dass der Apostel Johannes Verfasser unsers Evangeliums sei, geradezu in Widerspruch kommen zu müssen scheinen. Data dieser Art sind die Differenz über das Pascha, wie sie im zweiten Jahrhundert zur Sprache kam, und die Apokalypse.

Die Geschichte der Paschastreitigkeiten im zweiten Jahrhundert enthält ein für unsere Frage sehr wichtiges Moment, nur bedarf dasselbe, da bei der Dürftigkeit der Nachrichten auch nach den neuern Untersuchungen Manches noch dunkel ist, und immer wieder verschieden aufgefasst wird, eine nähere Erörterung. Gewiss ist, dass die kleinasiatischen Gemeinden in ihrer Feier des Pascha, der jüdischen Sitte gemäss, sich nach dem vierzehenten Nisan richteten. Dafür beriefen sie sich, wie der Bischof Polykrates von Ephesus in seinem Schreiben an den römischen Bischof Victor (bei Eusebius H. E. V, 24) sagt, auf einen Philippus, Johannes, Polykarp, Melito u. a., welche alle *ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες.* Dieselbe apostolische Aukto-

tät hatte schon der Bischof Polykarp von Smyrna gegen den römischen Bischof Anicet geltend gemacht, als ihn derselbe nicht bestimmen konnte, *μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννε, τῦ μαθητῦ τῦ κυρίυ ἡμῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀποςόλων, οἷς συνδιέτριψεν, ἀεὶ τετηρηκότα*, was sich gleichfalls nur auf das jüdische Pascha beziehen kann. Auf den Apostel Johannes, welcher selbst diesen Gebrauch so gehalten habe, berief man sich also zum Beweise der Behauptung, dass, wie Jesus selbst das Paschamal am vierzehnten Nisan gefeiert habe, dasselbe ebenso auch fortgebend in den christlichen Gemeinden begangen werden müsse. Aber welcher Widerspruch, dass der Apostel Johannes als Auktorität für eine Thatsache gelten soll, über welcher gerade zwischen ihm als dem Verfasser des Evangeliums und den Synoptikern eine so bedeutende Differenz stattfindet! Und wie ist es zu erklären, dass dieser Widerspruch nicht einmal mit einem Worte berührt ist, wenn doch das johanneische Evangelium als Schrift des Apostels damals schon geschrieben und allgemein bekannt war? Selbst die Gegner, welche sich in ihrer Bestreitung der kleinasiatischen Sitte mit so gutem Grunde auf das johanneische Evangelium hätten stützen können, machen keinen Gebrauch von ihm. Der Bischof Apollinaris von Hierapolis, welcher nach seinen in der Pascha-Chronik erhaltenen Fragmenten einer der bedeutendsten Gegner gewesen zu sein scheint, lässt sich über die Anhänger des jüdischen Gebrauchs nur so vernehmen: sie streiten aus Unwissenheit, was ihnen zu verzeihen sei, denn Unwissenheit verdiene keine Anklage, sondern bedürfe nur Belehrung, *καὶ λέγυσιν*, fährt er fort, *ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγῦνται, Ματθαῖον ὕτω λέγειν, ὡς νενοήκασιν, ὅθεν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν, καὶ ςασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτὺς τὰ εὐαγγέλια* [1]). Auch hier ist also vom johanneischen Evangelium nicht die Rede, aber freilich bedarf die Stelle, um richtig verstanden zu werden, sorgfältiger Erwägung. Schon das scheint das Verständniss der Stelle sehr erschweren zu müssen, dass man nicht

1) Chron. pasch. ed. Dindorf. Vol. I. S. 13 f.

recht weiss, ob der zweite Satz τῇ δὲ μεγ. — ἔπαθεν noch zu der Behauptung der judaisirenden Gegner gehört, oder ihnen zur Widerlegung ihrer Meinung entgegengehalten wird. Das Erstere hat Neander [1]), das Letztere Rettberg [2]) angenommen, unstreitig ist nur die letztere Auffassung die richtige. Die ἡμέρα μεγάλη τῶν ἀζύμων kann nur der erste Tag des Festes sein, oder der nach jüdischer Zählungsweise mit dem Abend des vierzehnten Nisan beginnende fünfzehnte, welcher nur desswegen der grosse Tag des Festes der ungesäuerten Brode genannt worden sein kann, weil an ihm das Paschalamm geschlachtet und geessen wurde. Wird nun aber, wie in dem ersten Satze geschieht, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον u. s. w. eben dieser Hauptakt auf den vierzehnten Nisan verlegt, so ist die μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων dieser Tag selbst, als der erste Tag des Festes, und es ist somit klar, dass der eine Theil von diesem Tage sagte, Jesus habe an ihm mit den Jüngern das Paschalamm gegessen, der andere aber, er selbst habe an diesem grossen Tage gelitten. Dass wir in diesen beiden ersten Sätzen Behauptung und Gegenbehauptung haben, zeigt auch die Analogie des folgenden, wo zuerst die Behauptung der Gegner angeführt wird, Matthäus sage so, wie sie sich die Sache vorstellen, sogleich aber auch dagegen bemerkt wird, ihre Vorstellung stimme nicht mit dem Gesetz zusammen, und es scheinen so nach ihrer Vorstellungsweise die Evangelien sich aufzulehnen, nämlich gegen das Gesetz, was allein der sowohl vom Sprachgebrauch als dem Zusammenhang der Stelle geforderte Sinn dieser letzten Worte sein kann [3]). Ist diess der unzweifelhafte Sinn der Stelle, so

1) Kirchenhist. Archiv 1823. 2. St. S. 97.

2) Illgen, Zeitschr. für hist. Theol. Bd. 2. St. 2. S. 117.

3) Sie scheinen sich gegen das Gesetz aufzulehnen, nämlich gegen die Bestimmung des Gesetzes, die den Gegnern der Kleinasiaten die Hauptsache zu sein schien, dass Christus als das Paschalamm am ersten Tage des Pascha's habe leiden müssen. Dass diess der richtige Sinn der Stelle ist, und das στασιάζειν nicht anders verstanden werden kann, ist auch aus der a. a. O. S. 15 folgenden Stelle zu ersehen: ταύτῃ τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβείᾳ καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι, καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδά. Auch hier heissen

bestund demnach die Sitte der judaisirenden Partei darin, dass sie den vierzehnten Nisan als den Tag feierte, an welchem Jesus das Paschalamm mit seinen Jüngern geessen habe. Diess ist der Hauptpunkt, an welchem alles Andere hing. Da es eine Handlung war, die ihren im Gesetze bestimmten Tag hatte, so richtete man sich in allem, was zur Paschazeit zum Andenken an das Leiden und den Tod Jesu geschah, nach diesem Tage, wovon eben das in der Geschichte dieser Streitigkeiten so oft vorkommende Wort *τηρεῖν* zu verstehen ist. Es ist dazu nicht, wie Neander meinte, *πάσχα* zu suppliren, ebenso wenig heisst es, wie es Rettberg nehmen wollte, geradezu *observare legem*, sondern die nähere Bestimmung von *τηρεῖν* kann nur *ἡμέρα* sein, *τηρεῖν* heisst daher schlechthin einen bestimmten Tag halten, nämlich den vierzehnten Nisan, an welchem Jesus das Paschalamm mit seinen Jüngern geessen hat, und an welchem Tage daher immer das Andenken an dieses Mahl Jesu erneuert werden muss. Ausdrücklich sagt Polykrates in seinem Schreiben Eus. IV, 24. von den Aposteln und Bischöfen, auf welche er sich beruft, *ὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσερεςκαιδεκάτης τῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίςεως ἀκολυθῦντες*, und von den Bischöfen, seinen Vorfahren, auf die er selbst als der achte folgte, *πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μυ, ὅταν ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*, in welchen Worten *ἄγειν ἡμέραν* so viel ist als *τηρεῖν ἡμέραν*, wofür in dem Schreiben des Irenäus an Victor bei Eusebius a. a. O. schlechthin *τηρεῖν* steht, wie z. B. wenn es heisst: *καὶ ὐδὲν ἔλαττον αὐτοὶ, μὴ τηρῦντες, εἰρήνευον τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν, ἐν αἷς ἐτηρεῖτο ἐρχομένοις πρὸς αὐτὺς, καίτοι μᾶλλον ἐναντίον ἦν τὸ τηρεῖν τοῖς μὴ τηρῦσιν* u. s. w. Man richtete sich also nach dem vierzehnten Nisan,

---

die letztern Worte nicht: die Evangelien harmoniren unter sich, was noch *ἑαυτοῖς* oder *ἀλλήλοις* neben *συνῳδὰ* erforderte, sondern sie harmoniren mit der *ἀκριβ. τῶν ἡμ.*, wie die Stellung des doppelten *καὶ* zeigt. Von der Möglichkeit einer Disharmonie der Evangelien unter sich selbst haben, wie aus dem ganzen hieher gehörenden Abschnitt der Pascha-Chronik zu sehen ist, alle diese Schriftsteller noch gar keine Ahnung.

um an diesem Tage das Andenken an das von Jesu mit seinen Jüngern gehaltene Paschamahl zu feiern, ebendesswegen konnte man nur den folgenden Tag als den Todestag Jesu begehen, und da der Tag der Auferstehung durch den Tag des Todes bestimmt wird, so hing auch die Feier der Auferstehung von jenem *τηρεῖν* ab. Es griff so immer weiter ein, und bewirkte unter den *τηροῦντες* und *μὴ τηροῦντες* eine Differenz, deren Anstössiges besonders in der Verschiedenheit zu liegen schien, die in Hinsicht des der Auferstehungsfeier vorangehenden Fastens stattfand, wie am besten aus dem Schreiben Constantins an die auf der nicänischen Synode nicht anwesenden Bischöfe zu sehen ist, in welchem dieselben zu bedenken ermahnt werden, *ὅπως ἐστὶ δεινόν τε καὶ ἀπρεπὲς, κατὰ τὰς αὐτὰς ἡμέρας ἑτέρους μὲν ταῖς νηστείαις σχολάζειν, ἑτέρους δὲ συμπόσια συντελεῖν, καὶ μετὰ τὰς τοῦ πάσχα ἡμέρας ἄλλους μὲν ἐν ἑορταῖς καὶ ἀνέσεσιν ἐξετάζεσθαι, ἄλλους δὲ ταῖς ὡρισμέναις ἐκδεδόσθαι νηστείαις* [1]). Diese so anstössige Differenz musste immer wieder auf die eine oder andere Weise eintreten, so oft der vierzehnte Nisan nicht gerade auf einen Donnerstag fiel, da für die *μὴ τηροῦντες*, für diejenigen, welche sich nicht nach dem vierzehnten Nisan richteten, der Sonntag, als der Tag der Auferstehung, der Normaltag für ihre Paschafeier war, wie Irenäus in seinem Schreiben an Victor ausdrücklich sagt (*παρίσταται μὲν τὸ δεῖν ἐν μόνῃ τῇ τῆς κυριακῆς ἡμέρᾳ τὸ τῆς τοῦ κυρίου ἀναστάσεως ἐπιτελεῖσθαι μυστήριον*). Wie verhält sich nun aber, wenn diess auf der Seite der *μὴ τηροῦντες* der feststehende Punkt war, dass sie die Auferstehung nur am Sonntag feierten, und demgemäss immer an den dem Sonntag vorangehenden Tagen zum Andenken an das Leiden und den Tod Jesu fasteten, hiezu die in dem oben angeführten Fragment des Apollinaris enthaltene Bestimmung, dass Christus an dem grossen Tage der *ἄζυμα* gelitten habe? Ist nämlich dieser grosse Tag eben der vierzehnte Nisan, so scheint es ja, auch bei ihnen habe sich die Feier des Leidens oder des Todestages Jesu und somit auch die der Auferstehung nach dem vierzehnten Nisan gerichtet, und es wäre

1) Eus. de vita Constant. III, 18.

demnach nur die Differenz gewesen, dass die Einen diesen Tag als den Tag des Passchamahles Jesu begingen, die Andern aber als den Tag seines Leidens und Todes. Diess ist allerdings die Hauptdifferenz, die hier fixirt werden muss, derselbe Tag hatte für beide Theile eine ganz andere Bedeutung, der eigentliche Gegenstand der Festfeier war für die *μὴ τηρῦντες* nicht was Jesus an diesem Tage in Gemeinschaft mit den Juden that, sondern was er an ihm von ihnen litt. Der Grund davon aber, dass sie nicht blos das Andenken an das Leiden und den Tod Jesu zur Hauptsache machten, sondern auch dasselbe gerade an diesem bestimmten Tage, der *μεγάλη ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, gefeiert wissen wollten, war, wie wir aus dem obigen Fragment des Apollinaris sehen, die Voraussetzung, von welcher sie ausgingen, dass die Evangelien mit dem Gesetz zusammenstimmen müssen. Unter dem Gesetz kann nämlich hier nichts anders verstanden werden, als die im mosaischen Gesetz enthaltene Bestimmung, dass das Paschalamm am vierzehnten Nisan geschlachtet werden soll. Ist nun Christus, wie schon der Apostel Paulus 1 Cor. 5, 7. es ausspricht, das Pascha der Christen, *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη χριςὸς*, so musste er auch an diesem Tage gestorben sein. In diesem Sinne sagt daher auch Apollinaris in dem weiteren Inhalt seiner Fragmente: *Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τῦ κυρίυ πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τῦ ἀμνῦ παῖς θεῦ.* War er aber selbst als Paschalamm gestorben, so ergab sich hieraus die weitere Differenz, dass das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern nicht am vierzehnten, sondern nur am dreizehnten Nisan gewesen sein kann, wie dieses Moment ausdrücklich von Clemens von Alexandrien in einem andern der in der Pascha-Chronik erhaltenen Fragmente hervorgehoben wird: *τοῖς μὲν ὖν παρεληλυθόσιν ἔτεσι τὸ θυόμενον πρὸς Ἰυδαίων ἤσθιεν ἑορτάζων ὁ κύριος πάσχα, ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τῦ θεῦ, ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀγόμενος, αὐτίκα ἐδίδαξε μὲν τὺς μαθητὰς τῦ τύπυ τὸ μυςήριον τῇ ιγ.* [1]). Nur die früheren Paschamahle feierte also Jesus nach der Weise der Juden, als er aber sich selbst als

1) A. a. O. S. 14.

das Paschalamm kund gethan hatte, belehrte er seine Jünger über das Geheimniss des Typus, das Abendmahl, am dreizehnten. Fassen wir die Differenz so auf, so stehen auch so noch beide Theile in derselben Anhänglichkeit an das Gesetz einander gegenüber. Während die Einen die im Gesetze vorgeschriebene an Jesu selbst in Erfüllung gegangene Opferung des Paschalammes festhielten, legten die Andern das Hauptgewicht auf das gleichfalls im Gesetze bestimmte und von Jesu selbst beobachtete Essen des Paschalammes. Wenn auf der Seite der Letztern Polykrates in dem angeführten Schreiben zur Bekräftigung seiner Ansicht sagt: er, der fünf und sechzig Jahre in dem Herrn zugebracht, mit Christen aus aller Welt verkehrt und die ganze heilige Schrift (ohne Zweifel das A. T.) durchgelesen habe, lasse sich durch das nicht bestimmen, was zur Beängstigung gesagt wurde, Grössere als er haben gesagt, man müsse Gott mehr gehorchen als Menschen, wenn er in derselben Absicht auf seine grauen Haare sich beruft, die er nicht umsonst zum Zeugniss seines steten Wandels in dem Herrn Jesu trage, so ist darnach zu beurtheilen, wie wichtig und heilig diesen kleinasiatischen Christen das Essen des Paschalammes als der Haupttakt des Festes zu sein schien. Wie würde Jesus selbst, schlossen sie, dieses Mahl gehalten haben, wenn es nicht, als im Gesetze vorgeschrieben, fortgehend heilig zu halten wäre [1])? Dass Jesus selbst als Paschalamm gestorben sei, wurde ohne Zweifel auch von ihnen anerkannt, nur trat in ihrer Vorstellung von der Heiligkeit des Pascha's, da Jesus, wenn er am vierzehnten das Pascha ass, nicht an demselben Tage sterben konnte, das, was er litt, zurück gegen das, was er that. Bis dahin war also die Differenz im Grunde eine blos formelle, nun aber gingen beide Theile weiter auseinander, indem die *μὴ τηρῦντες* ebendamit, dass sie die höchste Bedeutung des Pascha's darin erfüllt sahen, dass Jesus selbst als Paschalamm geopfert

1) *Ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ χριϛὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθε, διὸ κἀμὲ δεῖ, ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, ὕτω ποιεῖν.* sagt der Vertheidiger der kleinasiatischen Festsitte in einem Fragment des Hippolytus in dem Chron. pasch. a. a. O. S. 13.

war, den Tag selbst fallen liessen. Hielt man sich vor allem daran, dass Jesus selbst nach alter Sitte das Paschalamm gegessen habe, so kam auch alles auf den bestimmten Tag an, man konnte die Handlung von ihrem Tage nicht trennen, sobald man aber als die Hauptsache betrachtete, nicht was Jesus nach alter jüdischer Sitte gethan hatte, sondern was im Unterschied vom Judenthum und im Gegensatz zu ihm an Jesu geschehen war, kam es nicht mehr auf den Tag an, sondern nur auf die Sache selbst. War der am Paschatage gestorbene Jesus selbst das Paschalamm, so hatte man jetzt statt des Typus, was das bisherige jüdische Pascha gewesen war, die Sache selbst, es war erfüllt, worauf man bisher nur bildlich hingewiesen worden war, und ebendadurch war nun auch das Wesen der Sache selbst von den äussern Formen frei geworden, an welche es im Judenthum gebunden war. Eine Andeutung hievon enthalten die Worte der Pascha-Chronik: *Αὐτὸς ὡς ἀληθὴς ἀμνὸς ἐτύθη ὑπὲρ ἡμῶν ἐν τῇ τοῦ σκιώδους πάσχα ἑορτῇ ἐν ἡμέρα παρασκευῆς τῇ ιδ' τοῦ πρώτου μηνὸς τῆς σελήνης· πέρας οὖν ἀπείληφε τὸ τυπικὸν πάσχα τοῦ ἀληθινοῦ πάσχα παραγενομένου.* Ebenso sagt Hippolytus im Gegensatz gegen die Kleinasiaten nach den zuvor angeführten Worten: *πεπλάνηται δὲ μὴ γινώσκων, ὅτι ἐν ᾧ καιρῷ ἔπασχεν ὁ χριστὸς, οὐκ ἔφαγεν τὸ κατὰ νόμον πάσχα. Οὗτος γὰρ ἦν τὸ πάσχα τὸ προκεκηρυγμένον καὶ τελειούμενον τῇ ὡρισμένῃ ἡμέρᾳ,* am vierzehnten Nisan. Jenes gesetzliche Essen hatte dadurch sein Ende, dass in ihm selbst als Paschalamm das Pascha zur Vollendung kam [1]). Hatte das jüdische Pascha sein Ende erreicht, so war man sich auch des Unterschieds des alten und neuen Pascha's bewusst geworden, und musste so schon den Juden gegenüber das Interesse haben, die christliche Paschafeier von der jüdischen auch äusserlich so viel möglich zu trennen, aber es kam sodann auch das weitere Moment hinzu, dass man den Todestag Jesu nicht fixiren konnte, ohne zugleich auch den Tag der Auferstehung im Auge zu haben, da nun für die Auferstehung der Sonntag von Anfang an der feststehende Tag war, so konnten die *μὴ τηροῦντες,* wie sie

1) A. a. O. S. 12.

ja schon darin die freiere christliche Ansicht hatten, dass sie die wesentliche Bedeutung des Paschatages nicht in das, was Jesus zugleich mit den Juden gethan hatte, setzten, sondern nur in sein Leiden, um so weniger Bedenken tragen, in der Feier des Todestages sich nur nach dem Auferstehungstage zu richten. Das wesentliche Moment der Differenz, um das es sich handelte, war demnach, dass obgleich beide Theile das Interesse hatten, sich an das Judenthum anzuschliessen, die Einen sich mehr nur an das äusserlich Jüdische hielten, die Andern aber schon die Verklärung des Judenthums im Christenthum im Auge hatten, jenes typisch Christliche, wie es schon der Apostel Paulus in den Worten 1 Cor. 5, 7. *τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ὑμῶν ἐτυθη Χριςὸς*, ausgesprochen hat [1]).

---

1) Mit Unrecht nimmt man gewöhnlich an (wie noch von Neander in der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte I. 1. S. 512 f. geschieht), die Kleinasiaten haben das eigentliche Paschamahl, ganz nach jüdischer Weise, gefeiert. Zu dieser Annahme ist man durch die Quellen keineswegs berechtigt, und es lässt sich auch gar nicht denken, dass die Differenz eine so wesentliche war. Wäre diess der Hauptpunkt auf der Seite der Kleinasiaten gewesen, die Gegner hätten ihn gewiss nicht verschwiegen, und wären nicht so geneigt gewesen (wie diess doch z. B. bei Irenäus der Fall war), die Differenz doch auch milder zu beurtheilen. Die Sache war also nur diese, dass man das von Jesu als Paschamahl gehaltene letzte Mahl feierte, aber als die Hauptsache dabei die Einsetzung des Abendmahls betrachtete. An die Stelle des Essens des Paschalammes trat also jetzt, da Christus selbst das Paschalamm war, das Essen seines Leibs, wegen der Beziehung auf das alte Paschalamm aber schien diese Pascha-Feier nur am vierzehnten Nisan sein zu können. Fasst man die Sache auf die oben entwickelte Weise auf, so ist der Bericht des Eusebius ganz klar. Es sei, sagt Eusebius H. E. V, 23 eine *ὐ σμικρὰ ζήτησις* entstanden (vom ersten Anfang spricht Eusebius schon IV, 26), *ὅτι δὴ τῆς Ἀσίας ἁπάσης αἱ παροικίαι ὡς ἐκ παραδόσεως ἀρχαιοτέρας σελήνης τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην ᾤοντο δεῖν ἐπὶ τῆς τῦ σωτηρίυ πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰυδαίοις προηγόρευτο* (nur den Juden also war diess befohlen) *ὡς δέον ἐκ παντὸς κατὰ ταύτην* (d. h. indem man vom 14ten an rechnete), *ὁποίᾳ δ᾽ ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνει, τὰς ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι* (das Fasten hörte mit dem Auferstehungstag auf,

Nach dieser Bestimmung des Streitpunkts ist nun zu beurtheilen, wie sich beide Theile zu der in den Evangelien selbst über das letzte Mahl Jesu stattfindenden Differenz verhielten. Die Gegner der kleinasiatischen Sitte konnten das letzte Mahl Jesu nur auf den Tag vor dem vierzehnten Nisan setzen, wie denn auch in dem obigen Fragment aus Clemens von Alexandrien ausdrücklich von dem dreizehnten Nisan die Rede ist, als dem Tage, an welchem Jesus das Abendmahl eingesetzt habe. Sie betrachteten daher das letzte Mahl Jesu nicht blos als ein solches, wie das Joh. 13, 1. f. beschriebene ist, sondern dachten sich mit demselben die von den Synoptikern beschriebene Einsetzung des Abendmahls verbunden. Schon daraus wäre zu schliessen, dass sie von dem synoptischen Mahl annahmen, es habe am dreizehnten Nisan stattgefunden, noch bestimmter geht es aus dem obigen Fragment des Apollinaris hervor, in welchem die Gegner wegen ihrer Auffassungsweise des Matthäus getadelt werden, oder darüber, dass sie sagen, Jesus habe den Evangelien zufolge am vierzehnten Nisan das Osterlamm mit den Jüngern geessen. Sollte er es also an diesem Tage nicht geessen haben, so konnte es nur am vorhergehenden geschehen sein. Wie sie aber mit dieser Annahme die synoptische Erzählung vereinigen zu können glaubten, ist völlig unklar, und da diess in jedem Fall nicht ohne Schwierigkeit geschehen konnte, so ist noch unbegreiflicher, warum sie nicht, wenn sie auch keinen Widerspruch unter den Evangelien annehmen konnten, sich wenigstens der Deutlichkeit wegen auf das johanneische Evangelium beriefen, überhaupt ein für ihre Behauptung so günstiges Zeugniss völlig unbenützt liessen. Scheint es doch, beide Theile haben ganz die unter den Evangelien selbst über das letzte Mahl und den Todestag Jesu stattfindende Differenz zu

diesen Tag selbst konnten die Kleinasiaten nur nach dem 14ten, auf welchen der Todestag folgte, bestimmen), ὡς ἔθους ὄντος τοῦτον ἐπιτελεῖν τὸν τρόπον ταῖς ἀνὰ τὴν λοιπὴν ἅπασαν οἰκουμένην ἐκκλησίαις, ἐξ ἀποστολικῆς παραδόσεως τὸ καὶ εἰς δεῦρο κρατῆσαν ἔθος φυλαττούσαις, ὡς μηδ' ἑτέρᾳ προσήκειν παρὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡμέρᾳ τὰς νηστείας ἐπιλύεσθαι (d. h. nur an einem Sonntag als dem eigentlichen Tag der Auferstehung).

der ihrigen gemacht. Nicht nur lässt ja Johannes das letzte Mahl am dreizehnten Nisan geschehen, sondern er setzt auch ausdrücklich die Bedeutung des vierzehnten als des Todestags ganz in dasselbe, was jene Gegner der Kleinasiaten als die Hauptsache betrachteten. War diess das bedeutungsvollste des Todes Jesu, dass ihm kein Bein zerbrochen wurde, so ist dadurch Jesus selbst als das Paschalamm bezeichnet, was also das jüdische Paschalamm typisch war, war in Jesus in Erfüllung gegangen: er war das wahre Pascha. Ist doch sogar zu vermuthen, um selbst jeden Anlass zu entfernen, dass das letzte Mahl Jesu für das Paschamahl gehalten werden konnte, habe der Verfasser des johanneischen Evangeliums die Einsetzung des Abendmahls mit Stillschweigen übergangen, und was ihm als Surrogat dafür galt, die Rede Jesu über das Essen seines Fleisches und das Trinken seines Bluts Kap. 6. in eine frühere Zeit, obgleich nicht ohne Absicht in die Zeit eines früheren Pascha, verlegt. Dasselbe Interesse, das ja die Gegner der judaisirenden Sitte für das eigentliche Moment des Streits haben konnten, spricht sich in dem Verfasser des Evangeliums aus, und es kann keinem aufmerksamen Leser desselben entgehen, wie tief es mit der innersten Tendenz desselben zusammenhängt. Indem der Evangelist in dem Tode Jesu am grossen Paschatage die Erfüllung des Schriftausspruchs über das Paschalamm sieht, sieht er ebendamit alle unfreie Abhängigkeit vom A. T. abgethan; das Judenthum steht an seinem Ziele: wie es in dem Unglauben der Juden sich selbst gerichtet hat, so hat es auch in seinen religiösen Institutionen das ihm bestimmte Ende erreicht, und es gilt jetzt nur das paulinische *τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριςὸς* in dem vollsten Sinne des paulinischen Christenthums. Wie sollen wir es aber erklären, dass in einem Streite, in welchem es sich um dieses Interesse handelte, von den Verfechtern desselben von einem Evangelium kein Gebrauch gemacht wird, das demselben so entschieden entgegenkam, es ganz in seiner Spitze aufgefasst hatte? Wollte man auch die Ursache hievon in der freilich sehr grossen Dürftigkeit der Nachrichten, die wir über die Paschastreitigkeit haben, finden, so wird die Sache nur um so räthselhafter durch die eigene Erscheinung, dass

während die Gegner der judaisirenden Sitte das für sie sprechende Evangelium völlig unbenützt lassen, dagegen die Anhänger dieser Sitte denselben Apostel Johannes, der der Verfasser des Evangeliums sein soll, auf eine Weise als den ihrigen betrachten, welche weder mit dem Inhalt noch dem Geiste desselben zusammenstimmt. Der Bischof Polykrates von Ephesus beruft sich nicht blos in dem oben genannten Schreiben, wie auf den Apostel Philippus, welcher mit zwei als Jungfrauen alt gewordenen Töchtern in Hierapolis gestorben sei (eine andere Tochter, eine *θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη*, ruhe in Ephesus), so auf Johannes, sondern sagt auch von dem letztern, er sei der Jünger, *ὁ ἐπὶ τὸ ςῆθος τῦ κυρίϋ ἀναπεσὼν, ὅς ἐγενήθη ἱερεὺς, τὸ πέταλον* [1] *πεφορηκὼς, καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος, ὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.* Derselbe Jünger also, welcher hier mit demselben Ausdruck, wie 21, 20., als der Lieblingsjünger Jesu bezeichnet wird, erscheint hier zugleich mit dem alttestamentlichen Prädikate des Hohepriesterthums, als der Jünger, welchen Christus, wie er selbst Hohepriester ist, gleichsam als den sichtbaren Repräsentanten seines Hohepriesterthums auf der Erde zurückgelassen hat, und in dieser Würde, welche in diesem Zusammenhang die fortdauernde Bedeutung des alttestamentlichen Hohepriesterthums oder der alttestamentlichen Religionsverfassung auch für die neue *διαθήκη*

---

1) Dieses *πέταλον* war das Goldblech, das an dem Turban des Hohepriesters vorn mittelst einer purpurblauen Schnur befestigt war, und die eingegrabene Inschrift קדש ליהוה enthielt, ein *τελαμὼν χρύσεος, ὃς ἱεροῖς γράμμασι τῦ θεῦ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετμημένος ἐστὶ*, oder ein *χρυσῦς ςέφανος ἐκτύπωμα φέρων τὰ ἱερὰ γράμματα*, nach Josephus Antiq. 3, 7. 3. Bell. jud. 5, 5. 7. In welchem Sinne dem Apostel Johannes diese hohepriesterliche Auszeichnung beigelegt wird, sehen wir noch deutlicher daraus, dass auch von jenem Jakobus, welcher als Bruder des Herrn und der erste Bischof von Jerusalem der ächteste Repräsentant des Judenchristenthums war, bei Epiphanius Haer. XXIX. 4. vgl. LXXVIII. 15. gesagt wird, er habe als Hohepriester Christi, wie er genannt und beschrieben wird, das *πέταλον* auf dem Haupte getragen. Wie Gal. 2, 9. stehen also auch hier noch Jakobus und Johannes als *ἀπόςολοι περιτομῆς* neben einander.

bezeichnen soll, wird der Apostel Johannes als Zeuge dafür aufgerufen, dass die Christen, in deren Namen Polykrates spricht, den urkundlich ächten Tag feiern, ohne etwas hinzuzuthun oder hinwegzunehmen (*ἡμεῖς οὖν ἀρᾳδιούργητον ἄγομεν τὴν ἡμέραν, μήτε προστιθέντες, μήτε ἀφαιρούμενοι*, wie es nachher heisst, eben die *ἡμέρα τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες*), also denselben Tag, von welchem das johanneische Evangelium selbst recht absichtlich das Paschamahl fern zu halten sucht, indem es das letzte Mahl Jesu, das nicht einmal als das Mahl der Einsetzung des Abendmahls beschrieben wird, ausdrücklich *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* geschehen lässt, und den Tag des Paschafestes selbst, den vierzehnten Nisan, so deutlich als nur immer geschehen konnte, zum Todestage Jesu macht. Es stellt sich demnach hier ein unauflöslicher Widerspruch heraus, welcher um so gewichtiger ist, je grössere Auktorität der Brief des Polykrates hat, wie mit Recht gesagt worden ist, eines der lichtvollsten Aktenstücke der Geschichte des zweiten Jahrhunderts, der Brief eines Bischofs von Ephesus, wo Johannes selbst gestorben war, dessen Zeugniss in der wohl beglaubigten Tradition, auf welche er sich beruft, hoch hinauf reicht in die ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts. Ein solches Datum hat die Kritik mit aller Schärfe festzuhalten, selbst wenn man darüber hinwegsehen wollte, dass in demselben Briefe eine Charakteristik des Apostels Johannes gegeben wird, welche in jedem Falle weit besser auf den Verfasser der Apokalypse, als auf den Verfasser des Evangeliums passt [1]).

---

1) Auf die Apokalypse weist neben dem Uebrigen besonders das Prädikat *μάρτυς* hin, aber es wird auch von den *κατὰ τὴν Ἀσίαν* entschlafenen *μεγάλα στοιχεῖα*, zu welchen Philippus und Johannes gehören, ganz im Geiste der Apokalypse gesagt, sie seien es, *ἅτινα ἀναστήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης τῶν οὐρανῶν, καὶ ἀναστήσει πάντας τοὺς ἁγίους*. Ebenso nennt Polykrates nachher den Bischof Melito von Sardes *τὸν Εὐνοῦχον, τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*, als einen *ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.*

Was bisher zur Lösung des Widerspruchs gesagt worden ist, beruht nur auf einer oberflächlichen Auffassung des wahren Streitpunkts, und verwickelt daher nur in neue Schwierigkeiten.

Bei Polykarp und Polykrates, bemerkt Lücke [1]), dürfe aus ihrer Berufung auf die Sitte des Apostels Johannes nicht geschlossen werden, dass sie entweder das johanneische Evangelium nicht gekannt oder verworfen haben. Der Apostel Johannes habe wissen können, dass Christus das letzte Mahl einen Tag vor dem jüdischen Pascha gefeiert habe, und doch habe er die übliche Sitte der kleinasiatischen Gemeinden, die er vielleicht vorfand, mitmachen und durch seine Auktorität bestätigen können. Wie die ersten Christengemeinden überhaupt zunächst ganz jüdische Ordnung und Art des Gottesdienstes hatten, so haben sie auch kein Bedenken getragen, sich bei jenen Festen ganz an die jüdische Festordnung zu halten. Bei dem nationellen Zusammenhang, besonders aber wegen des unaufhörlichen Verbandes mit dem A. T., welches ihnen zunächst als heilige Schrift galt, sei diess natürlich gewesen. — Wer ein solches Urtheil fällen kann, möchte wohl am einfachsten auf den Brief des Polykrates, und auf den Eindruck, welchen er nach seinem ganzen Inhalt und Ton auf jeden Unbefangenen machen muss, zu verweisen sein. Wer kann diesen Brief lesen, ohne auch anerkennen zu müssen, welches hohe Interesse diese Streitfrage für die christlichen Gemeinden jener Zeit hatte? Gewiss ist nichts natürlicher, als dass das Judenthum immer noch eine geistige Macht über sie ausübte, aber eben aus diesem Grunde waren solche Fragen für sie nichts weniger als gleichgültig. Wollen wir daher nicht bei dem Apostel eine Zweideutigkeit und Gesinnungslosigkeit voraussetzen, welche nicht nur eines Apostels nicht würdig wäre, sondern auch mit dem Ernste, welcher sich aus allen Aktenstücken über diese Streitigkeit ausspricht, sich nicht vereinigen liesse, so können wir nicht annehmen, dass er auf eine mit der in seinem Evangelium gegebenen Darstellung so wenig zusammenstimmende Weise gehandelt habe. Und wie hätte ein solcher Widerspruch, wenn beide

1) Comm. I. S. 115.

Theile mit gleichem Rechte auf ihn sich hätten berufen können, völlig unbemerkt bleiben können?

Neander hat, ohne Zweifel in Erwägung des Moments, das die Geschichte der Paschastreitigkeiten für die kritische Frage über das johanneische Evangelium hat, neuestens seine Ansicht von dem Moment des Streits modificirt [1]). Das Paschamahl, welches die Kleinasiaten zum Andenken an das letzte Paschamahl Christi begingen, sei nicht der Punkt gewesen, nach welchem sie die Zeit des christlichen Paschafestes bestimmt haben. Aus den im Briefe des Polykrates gebrauchten Worten möchte sich vielmehr schliessen lassen, dass man in den kleinasiatischen Gemeinden, der johanneischen Ueberlieferung zufolge, von der Voraussetzung ausging, der vierzehnte des Monats Nisan müsse als Christi Leidenstag betrachtet werden. Daher man diesen Tag immer für das Andenken an das Leiden Christi bestimmen zu müssen glaubte, indem man auch das an diesem Tage von den Juden geschlachtete Paschalamm als Vorbild des Opfers Christi betrachtet habe. Da diese Ansicht, bei welcher die Sache geradezu umgekehrt und zur Behauptung der Kleinasiaten gemacht wird, was die Behauptung ihrer Gegner war, mit den Fragmenten aus der Schrift des Apollinaris in der Pascha-Chronik in klarem Widerspruch steht, so sollen diese Fragmente jetzt verdächtig sein, und zwar aus dem Grunde, weil in den alten Verzeichnissen von den Schriften des Apollinaris bei Eusebius, Hieronymus, Photius keine solche angeführt werde, und es auffallend wäre, dass man in der Gegend, wo er schrieb, dem kleinasiatischen Gebrauch nicht gefolgt sein sollte. Das Letztere mag auffallend sein, aber konnte nicht ein Mann, wie Apollinaris, eine Ausnahme machen? Ebenso wenig ist das Erstere ein Grund zur Verdächtigung. Eusebius nennt zwar H. E. IV, 26., wo er von Apollinaris und dessen Schriften spricht, keine Schrift über das Pascha, aber er sagt ausdrücklich: *τῶ δ' Ἀπολιναρίυ πολλῶν παρὰ πολλοῖς σωζομένων τὰ εἰς ἡμᾶς ἐλθόντα ἐστὶ τάδε* u. s. w. Er wollte somit nur die ihm nä-

1) In der zweiten Ausg. der allg. Gesch. der chr. Rel. und Kirche Bd. I. Abth. 1. S 512 f.

her bekannt gewordenen Schriften nennen, wusste aber wohl, dass Apollinaris noch mehrere andere Schriften geschrieben hatte, und das Wenige, was er über ihn bemerkt, indem er ihn als Gegner der Montanisten bezeichnet, stimmt ganz mit dem theologischen Charakter überein, mit welchem er in den Paschastreitigkeiten auftrat. Ebenso unerheblich sind die aus dem Briefe des Polykrates genommenen Einwendungen Neanders gegen die bisherige Ansicht. Polykrates, meint Neander, hätte sich in den Worten von seinen Vorgängern: *πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τȣ̃ πάσχα κατὰ τὸ εὐάγγελιον* sonderbar ausgedrückt, wenn sich diess nur auf die am Abende dieses Tages zu haltende Paschamahlzeit beziehen sollte, welche man nach den evangelischen Nachrichten über das letzte Paschamahl Christi am Anfange des jüdischen Paschafestes, am vierzehnten Nisan halten zu müssen geglaubt hätte. Sonderbares ist hier jedoch nichts, sobald man nur nicht voraussetzt, das *τηρεῖν* habe sich blos auf das Paschamahl Jesu bezogen, da es doch nur auf das von Jesus selbst beobachtete gesetzliche Pascha gehen konnte. Auch was nachher gesagt wird: *πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μȣ, ὅταν τῶν Ἰȣδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην*, soll nach Neander keinen Sinn haben, wenn von der Paschamahlzeit die Rede wäre. Diess habe sich ja von selbst verstanden, dass das Paschamahl nur an dem Tage gehalten werden konnte, wann die Juden den Sauerteig aus ihren Häusern schafften, das wäre *idem per idem.* Diese Einwendung gründet sich nur auf die irrige Meinung, die Kleinasiaten haben ganz das jüdische Pascha gefeiert, diess war ja aber nicht der Fall, die Stelle ist daher auch nicht tautologisch, sondern hat den klaren einfachen Sinn: am vierzehnten Nisan, zu der Zeit, wann die Juden den Sauerteig fortschafften, haben die Kleinasiaten das von Jesu gehaltene letzte Mahl gefeiert. Solche Einwendungen werden niemand bestimmen können, den für die Paschastreitfrage und die mit ihr zusammenhängende kritische Frage festgestellten Gesichtspunkt wieder verrücken zu lassen.

Doch, wenn die Aechtheit der Fragmente des Apollinaris nicht wohl bestritten werden kann, ist nicht vielleicht ihrem

Inhalt eine andere Deutung zu geben, durch welche die für das johanneische Evangelium so gefährliche Consequenz abgeschnitten werden kann? Diess ist ein neuer, kürzlich von Wieseler[1]) gemachter Versuch, welcher hier noch berücksichtigt werden mag. Es wird anerkannt, dass der von diesem Punkte aus von den Gegnern des johanneischen Evangeliums geführte »Hauptstreich« bei Anerkennung der Disharmonie der vier Evangelien in der Paschafrage schwerlich zurückgewiesen werden kann, um so mehr gilt es daher den Versuch, jener Consequenz in ihren Prämissen zu begegnen. Für diesen Zweck wird angenommen, auf der einen Seite habe man sich auf die drei ersten Evangelien, oder da diese unter sich jedenfalls übereinstimmen, auf Matthäus, auf der andern Seite auf das Evangelium des Johannes berufen, mit welchem dann, so gut es gehen wollte, die Synoptiker in Einklang gebracht wurden. Von einer Berufung auf das johanneische Evangelium ist uns aber, was ja gerade das Hauptmoment der Sache ist, in der Geschichte des Paschastreits nichts vorgekommen, man kann daher nur sehr begierig dieser neuen Entdeckung entgegensehen. Sehr instruktiv soll nun in dieser Beziehung das Fragment aus der Schrift des Apollinaris sein, in welchem gegen die Behauptung der Kleinasiaten, dass Jesus am 15ten Nisan gestorben sei, die zwei Gründe angeführt werden: 1) sie stimme nicht mit dem mosaischen Gesetz überein, und 2) es scheinen ihrer Ansicht zufolge die Evangelien mit einander zu streiten, d. h. das Evangelium des Johannes mit den Synoptikern. Diese beiden Argumente sollen in den letzten Worten des Fragments: *ὅθεν ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ᾽ αὐτοὺς τά εὐαγγέλια* enthalten sein, und wie wenn das *στασιάζειν τὰ εὐαγγέλια* gar nichts anders heissen könnte, als was es nach der hier gegebenen Erklärung heissen soll, wird es geradezu für seltsam und unphilologisch erklärt, aus diesen Worten des Apollinaris den Schluss zu ziehen, dass er das Evangelium des Johannes nicht

1) Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit 1843. S. 368 f.

gekannt habe, während sie umgekehrt klar genug für seine Bekanntschaft mit demselben zeugen sollen. Wie denn die Synoptiker allein in dem fraglichen Punkt mit einander in Zwiespalt stehen könnten? Gewiss kann von einem Zwiespalt der synoptischen Evangelien unter sich schon darum nicht die Rede sein, weil diess nicht schlechthin ςασιάζειν heissen könnte, sondern nothwendig ςασιάζειν ἀλλήλοις heissen müsste. Ebenso wenig aber könnte diese nähere Bestimmung fehlen, wenn unter den εὐαγγέλια die vier Evangelien gemeint wären. Es ist gegen allen philologischen Sprachgebrauch, dem ςασιάζειν τὰ εὐαγγέλια für sich, ohne alle nähere Bestimmung die Bedeutung geben zu wollen: die Evangelien stehen mit einander in Zwiespalt, oder in Widerspruch. Στασιάζειν heisst sich einem widersetzen, sich gegen etwas auflehnen u. s. w., ist das, wogegen man sich auflehnt, nicht ausdrücklich genannt, so kann es nur desswegen fehlen, weil es sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt. So ist es auch hier, es ist zuvor gesagt, die Vorstellung der Kleinasiaten verhalte sich ἀσυμφώνως zu dem νόμος, wovon anders kann daher das ςασιάζειν der Evangelien verstanden werden, als davon, dass sie sich, so wie die Kleinasiaten sich die Sache vorstellen, gegen das Gesetz aufzulehnen, mit ihm zu streiten scheinen? Nur so können die Worte grammatisch richtig genommen werden [1]). Die Erklärung Wiese-

1) Es ist an sich schon oberflächlich, eine so nahe liegende Construktion und Erklärung gar nicht zu beachten, ganz confus aber, wenn nicht unredlich, die Schwäche der eigenen Erklärung dadurch zu verdecken, dass man das klar ausgesprochene Hauptmoment der entgegengesetzten entstellt oder ignorirt. Liest man die Anmerkung 3. S. 370 bei Wieseler, so muss man wohl glauben, Schwegler erkläre das ςασιάζειν τὰ εὐαγγέλια von einem Zwiespalt der synoptischen Evangelien mit einander, sieht man dagegen die Schwegler'sche Schrift über den Montanismus S. 194 f. selbst nach, so findet man, dass Schwegler eben die Beziehung des ςασιάζειν auf einen Zwiespalt der Evangelien unter einander widerlegt, und dagegen die einzig richtige Erklärung gibt. Welche Achtung verdient eine Apologetik, die nur auf solchem Wege zu ihrem Ziele zu kommen weiss!

ler's ist jedoch nicht blos unphilologisch, sie ist auch sinnlos. Denn wie konnte vernünftiger Weise, wenn das ϛασιάζειν der Evangelien so zu verstehen wäre, wie es Wieseler nehmen will, von dem bekannten Widerspruch, welcher zwischen den Synoptikern und dem Johannes in dieser Sache stattfindet, ein Gegner der Kleinasiaten diesen Widerspruch ihnen entgegenhalten, da derselbe Widerspruch ihm selbst entgegengehalten werden konnte? Ist einmal ein solches Verhältniss der beiden Theile, dass die Einen den Matthäus, die Andern den Johannes für sich zu haben glauben, so ist es derselbe Widerspruch der Evangelien mit einander, ob man den Johannes gegen den Matthäus, oder den Matthäus gegen den Johannes kehrt. Konnte also Apollinaris auch der Sache nach nicht so argumentiren, so kann das ϛασιάζειν der εὐαγγέλια nur von ihrem Widerspruch mit dem Gesetz verstanden werden. Nun fand zwar allerdings auch der Widerspruch der Evangelien mit dem Gesetz bei beiden Theilen statt, allein hier kam es nun ganz darauf an, was jeder als die Hauptsache im Gesetze betrachtete, das Essen des Paschalamms, oder seine Darbringung, in Beziehung auf Jesus also sein φαγεῖν, oder sein παθεῖν; auf das letztere legten die Gegner der Kleinasiaten das Hauptgewicht, in dieser Hinsicht schien ihnen also bei der Sitte der Kleinasiaten ein Widerspruch der Evangelien mit dem Gesetz zu sein, aber es heisst wohl absichtlich nur δοκεῖ ϛασ. κατ᾽ αὐτὰς u. s. w. weil sie doch nicht läugnen konnten, dass die Kleinasiaten wenigstens den Buchstaben des Matthäus oder der Synoptiker für sich haben. Muss die Stelle so genommen werden, so gehören die Evangelien, von welchen sie spricht, zusammen, und man kann daher nur darüber noch im Zweifel sein, ob blos die drei ersten Evangelien gemeint sind, oder auch das vierte noch dazu gehört. Für das Erstere scheint zu sprechen, dass der ausdrücklich genannte Matthäus als der einzige Apostel unter den Synoptikern auch nur die Synoptiker zu vertreten scheint. Indess ist immer möglich, unter den εὐάγγελια die vier Evangelien überhaupt zu verstehen, sofern man nach der unkritischen Weise jener Zeit annahm, dass alle zusammen nur dasselbe sagen können, kein Widerspruch unter ihnen stattfinde. Hiemit ist aber noch

nichts gewonnen, da das Hauptmoment für die kritische Frage in Betreff des johanneischen Evangeliums in jedem Fall in dem Briefe des Polykrates enthalten ist, in dem Zeugniss, dass der Apostel Johannes selbst die kleinasiatische Sitte durch seine Auktorität sanktionirt habe. Aber auch dieses Zeugniss sucht Wieseler in seinem Sinne so viel möglich zu verdrehen. Es wird diess schon dadurch eingeleitet, dass, wenn Polykrates unter Anderem sagt, er habe πᾶσαν ἁγίαν γραφὴν prüfend durchgegangen, diese πᾶσα ἁγία γραφή, unter welcher doch in einem solchen Zusammenhang, in einem Streit über das gesetzliche, alttestamentliche Pascha, vor allem des A. T. verstanden werden muss [1]), nicht die heilige Schrift überhaupt, sondern jede heilige Schrift sein soll, welchen Worten sodann der bestimmtere Sinn untergelegt wird: Polykrates basire sich nicht blos auf die drei ersten Evangelien, mit Ausschluss des vierten, sondern auf das Evangelium schlechthin, nicht auf ein einzelnes Evangelium, wie das vierte, sondern auf jede heilige Schrift. Letztere Worte seien unstreitig mit Bezug auf die Gegner gesagt, sofern sie ihre Ansicht, und zwar nur scheinbar aus dem einen johanneischen Evangelium rechtfertigten. Im Bewusstsein der entschiedenen Schriftgemässheit seiner Sitte schliesse er mit dem Wort: »Man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen«. Und so soll nun aus dieser Darlegung hervorgegangen sein, dass die Kleinasiaten ihre Festsitte von Anfang an nicht blos mit den ersten Evangelien, sondern auch mit dem Evangelium des Johannes in Einklang gewusst haben, aber wie willkürlich und erschlichen ist hier alles! Es ist ja von dem Evangelium des Johannes hier nirgends die Rede, sondern nur die willkürliche Voraussetzung Wieseler's ist es, dass zu den εὐαγγέλια des Apollinaris auch das johanneische Evangelium gehört, und in Folge dieser willkürlichen Voraussetzung wird ebenso willkürlich angenommen, dass des Polykrates πᾶσα ἁγία γραφὴ eine specielle Beziehung auf das johanneische Evange-

1) Wie auch in der oben S. 640 angeführten Stelle αἱ γραφαὶ πᾶσαι die Schriften des A. T. sind, im Unterschied von den neben ihnen genannten Evangelien.

lium habe. Doch gesetzt auch, die offenbar unrichtige Erklärung dieser Zeugnisse sei die richtige, so entsteht ja erst noch die Frage: Wie kann sich Polykrates mit den Kleinasiaten im Einklang mit dem Evangelium des Johannes gewusst haben, wenn dieses Evangelium selbst dagegen zeugt, oder wie kann Johannes als Zeuge für etwas aufgeführt werden, wovon er selbst das Gegentheil bezeugt, wie kann er selbst eine Sitte beobachtet oder vielmehr eingeführt haben, die mit dem klaren Buchstaben seines Evangeliums im Widerspruch steht? Wir kämen ja auf diesem Wege nur auf die so ungenügende Antwort Lücke's wieder zurück. Darum greift der Apologete der chronologischen Synopse zum letzten verzweifelten Mittel. »Wir stellen ganz in Abrede, dass die angeführte doppelte Paschafestsitte in einer zwiespältigen Tradition oder gar Berichterstattung der Evangelisten über das Todespascha Jesu gegründet war.« Dass überhaupt eine solche Differenz unter den Evangelien stattfindet, muss geläugnet werden, denn »nehmen wir dagegen an, dass zwischen den Synoptikern und Johannes in der That der vermeintliche Widerspruch zu statuiren sei, dass also jene uralte exegetische Tradition, welche« (nach der willkürlichen Voraussetzung Wieseler's) »ihre Einstimmigkeit behauptet, die Wahrheit verfehlt habe, so muss die Geschichte jener Paschastreitigkeiten allerdings selbst die Authentie unsers johanneischen Evangeliums bedrohen. Denn wie wohl keinem Zweifel unterliegt, so ist der kleinasiatische Brauch allein aus der Voraussetzung zu erklären, dass Jesus am vierzehnten Nisan mit den Juden das Paschamahl gegessen habe, und am fünfzehnten gekreuzigt sei. Nun soll ausser andern Aposteln und alten Zeugen auch der Apostel Johannes jenen Brauch mitgemacht und gebilligt haben: wie kann derselbe dann aber noch das vierte Evangelium, welches, wie man meint, die Basis desselben geradezu als irrig darthut, geschrieben haben? Fand er jenen Gebrauch bei seiner Ankunft in Kleinasien auch bereits vor, das geradezu Irrige desselben musste er abändern und er konnte es, da er als Apostel und Augenzeuge des Lebens Jesu dastand«. Es kann daher die Prämisse, auf welcher jene Folgerung allein, und wie Wieseler wiederholt erklärt, unwiderleg-

lich beruht, nur eine scheinbare sein. Diese Zurückführung der reellen Differenz auf eine blos scheinbare wird dadurch bewerkstelligt, dass das von allen neuern Interpreten und Kritikern als stehend anerkannte Endurtheil, welchem zufolge alle bei Johannes in dieser Beziehung vorkommenden Aeusserungen, ohne Künstelei nach dem Sprachgebrauch und Zusammenhang erklärt, erkennen lassen, dass das letzte Mahl Jesu kein Paschamahl war, sondern Jesus an diesem Tage, wo dieses genossen werden sollte, gekreuzigt wurde (man vgl. de Wette zu Joh. 13, 1. 2.), wieder umgestossen, und bei den drei Hauptstellen, die hier in Betracht kommen, Joh. 13, 1. 2. 18, 28. 19, 14. u. 31. die harmonistische Erklärung in das Recht wieder eingesetzt werden soll, das sie in den neueren Commentaren und Bearbeitungen der evangelischen Geschichte mit einer so überwiegenden Uebereinstimmung, wie diess kaum in einem andern Punkte der evangelischen Geschichte der Fall ist, längst verloren hat. Ueber eine solche Apologetik, welche in ihrer vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit nur solche Rückschritte machen kann, ein weiteres Wort zu sagen, wäre völlig verlorene Mühe. Mag sie sich auch ferner unter dem schweren Joch ihrer vorurtheilsvollen Exegese abarbeiten, um dem klaren Sinne der Schriftstellen ihren erzwungenen aufzudrängen, die Quälerei, die sie sich auferlegt, kann nur Bedauern erregen!

Es ergibt sich uns demnach aus der bisherigen Untersuchung das unumstössliche Argument, dass der Apostel Johannes, wenn er, wie von den gültigsten Gewährsmännern bezeugt wird, in der Frage über die Feier des Pascha auf der Seite der Kleinasiaten stund, und die Sitte der Kleinasiaten nur auf seiner Auktorität beruhen konnte, nicht der Verfasser des ihm zugeschriebenen Evangeliums sein kann. Diese Annahme würde einen Widerspruch voraussetzen, welcher durchaus undenkbar ist.

Auf ähnliche Weise verhält es sich nun auch mit der Apokalypse. Ist es widersprechend, dass der Apostel Johannes in Kleinasien das Paschamahl am vierzehnten Nisan gefeiert, in seinem Evangelium aber denselben Tag als den Todestag Jesu bestimmt haben soll, so ist es nicht minder widersprechend, dass er als Verfasser der Apokalypse zugleich das Evangelium

geschrieben haben soll. Die so charakteristische Verschiedenheit der Apokalypse konnte man sich schon seit der ältesten Zeit, sobald man das Verhältniss der beiden Schriften mit kritischen Augen zu betrachten gelernt hat, nicht verbergen. Die neueste Kritik ist nun auf das Resultat gekommen, die Differenzen seien so umfassend und zusammenhängend, so radikal und individuell, das Verwandte und Uebereinstimmende dagegen so unbedeutend, so fragmentarisch und allgemein, dass der Apostel Johannes, wenn er das Evangelium und die Briefe seines Namens wirklich geschrieben habe, der Verfasser der Apokalypse nicht sein könne: stehe jenes fest, so auch dieses [1]). Man sollte denken, auf der Grundlage dieses Resultats werde nun auch die weitere Frage, welche der beiden Schriften für die ächt johanneische zu halten sei, leicht zur Entscheidung gebracht werden können. In der That liegen auch alle äussern Data so, dass sich das Urtheil von selbst ergibt. Nicht nur geht die ganze Tradition von dem vieljährigen Aufenthalt des Apostels Johannes in Kleinasien und Ephesus, wie deutlich genug zu sehen ist, nicht auf den Evangelisten, sondern auf den Apokalyptiker zurück, sondern es hat auch die Apokalypse so alte und so unzweideutige Zeugnisse ihres apostolischen Ursprungs aufzuweisen, wie diess bei wenigen Schriften des neutestamentlichen Kanons am wenigsten aber bei dem johanneischen Evangelium der Fall ist. So klar diess ist, so sehr wird der wahre Stand der Sache dadurch wieder verrückt, dass sich die Antipathie gegen die Apokalypse und die Sympathie für das Evangelium mit der ganzen Stärke ihres subjektiven Interesses in die Sache mischen. Die Unfähigkeit der neuern Kritik, sich auf den rein objektiven Standpunkt der Sache selbst zu stellen, zeigt sich kaum irgendwo so auffallend, als darin, dass

1) Lücke, Versuch einer vollst. Einl. in die Off. Joh. 1832. S. 388. Vgl. de Wette, Lehrb. der hist. krit. Einl. in das N. T. 4te Aufl. 1842. S. 352: »In der neutest. Kritik steht nichts so fest, als dass der Apostel Johannes, wenn er der Verf. des Evangeliums und der Briefe ist, die Apokalypse nicht geschrieben hat, oder, wenn diese sein Werk ist, er nicht Verf. der andern Schriften sein kann«.

von dem allgemein anerkannten Satze aus, es könne nur entweder das Evangelium oder nur die Apokalypse die ächte Schrift des Apostels Johannes sein, nicht aber beide Schriften zugleich, während allen vorliegenden Data zufolge nur auf die Aechtheit der Apokalypse geschlossen werden kann, der entgegengesetzte Schluss auf die Aechtheit des Evangeliums gemacht wird. Ich kann hier nur dem Urtheile beistimmen, das schon von Andern in diesen Jahrbüchern über diese subjektive Willkür der neueren, namentlich der Lücke'schen Kritik, gefällt worden ist [1]). Was ich hier auf dem Standpunkt der gegenwärtigen Untersuchung noch hinzusetzen kann, ist nur diess, dass je genauer und tiefer die Eigenthümlichkeit des Evangeliums in Hinsicht seines Plans und Charakters und der durch das Ganze hindurchgehenden Grundidee aufgefasst wird, die Grundverschiedenheit zwischen dem Evangelium und der Apokalypse nur um so reiner sich herausstellt. Lücke hat die vornehmsten Differenzpunkte der in den beiden Schriften sich aussprechenden Denkart und Ansicht sehr treffend hervorgehoben. Das am meisten Charakteristische liegt darin, dass der Apokalyptiker mehr die äussere Entwicklung des göttlichen Reichs und Gerichts, als die von Innen, mehr die göttliche Macht und Leitung in der Zerstörung der antichristlichen Gewalt, als die innere stille Entfaltung des christlichen Lebens aus der Kraft des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade innerhalb der Menschheit, mehr die äussere historische Erscheinung, als den inneren Grund der Gegensätze, mehr die äussern Epochen des Kampfes und Gerichtes, als die innere Continuität seiner Entwicklung, mehr die äussere Zerstörung der bösen Mächte als die innere Selbstvernichtung des Bösen auffasst und darstellt. So sei für ihn die Parusie Christi eine äussere Epoche der Manifestation des göttlichen Rathschlusses, und die Vollendung des göttlichen Reichs mehr eine sichtbare Verwandlung und Restitution des paradiesischen Zustandes als eine innere Verklärung des gegenwärtigen Lebens. Nach dem Evangelium sei die Wiederkunft die volle Gegenwart Christi nichts anders, als der in-

1) Vgl. Bd. I. S. 452 f. S. 656 f.

nere Vollendungsmoment seiner Gemeinschaft, jeder Fortschritt seines Werkes, jedes Wachsthum seiner Gemeinschaft, jeder Sieg seines Geistes und Worts über die Welt sei hier ein Akt seiner Wiederkunft. Auf gleiche Weise beginne nach dem Evangelium das ewige selige Leben der Glaubigen mit dem Moment der Wiedergebnrt und des Glaubens. Nur der innere Grund und Anfang, das innere Wachsthum und die innere Vollendung des seligen ewigen Lebens werde bezeichnet, nirgends eine Spur von äusserlich bestimmbaren und markirten Epochen und Perioden, in der Apokalypse dagegen sei alles diess ganz anders [1]). Der Unterschied besteht also überhaupt darin, dass so innerlich die ganze Ansicht und Denkweise des Evangeliums ist, so äusserlich dagegen die der Apokalypse ist, die Apokalypse fasst das Christenthum nicht nach seinem innern immanenten Princip auf, sondern sie stellt es unter den äussern Gesichtspunkt der alttestamentlichen jüdischen Theokratie, und betrachtet es als eine höhere Form des Judenthums selbst, als die Vollendung desselben. Der Verfasser des Evangeliums dagegen steht überhaupt nicht mehr im Judenthum, seine Stellung zum Judenthum und Heidenthum ist in ihrem Princip eine wesentlich andere; während der Apokalyptiker auf seinem theokratisch-politischen Standpunkt in der dem Volke Gottes gegenüberstehenden heidnischen Welt das antichristliche Princip erblickt, sieht der Evangelist in ihr vielmehr die Sphäre, in welcher erst im Gegensatz gegen das in seinem Unglauben untergehenden Judenthum die wahre messianische Verherrlichung Jesu erfolgen soll; ein Jerusalem als heilige Gottesstadt im Sinne des Apokalyptikers gibt es für den Evangelisten gar nicht; Jerusalem und Garizim, Judenthum und Heidenthum, stehen ihm völlig gleich, um in der absoluten Idee des Christenthums auf gleiche Weise sowohl unterzugehen, als wieder aufzustehen. In dieser Idee steht er frei über allen Gegensätzen des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum, und man kann daher mit Recht sagen, dass der Standpunkt des Evangelisten nicht blos

1) Lücke a. a. O. S. 379. 380. 384 f.

ein anderer ist, als der des Evangelisten, sondern dass er auch einen bestimmten Gegensatz gegen denselben bildet [1]).

---

1) Dass die Apokalypse nicht blos einem andern, dass sie sogar dem entgegengesetzten Standpunkt angehört, muss um so stärker geltend gemacht werden, wenn man sieht, wie Lücke das kaum ausgesprochene Resultat über die radikale Verschiedenheit der beiden Schriften durch seine Hypothese über den Verfasser der Apokalypse wieder aufhebt. Der Apostel Johannes soll in einem der höhern Momente seines Lebens und seiner amtlichen Wirksamkeit eine Offenbarung über die Zukunft des göttlichen Reichs gehabt haben, worin sich ihm der endliche Sieg desselben über die Welt besonders klar und lebendig darstellte. Diese Offenbarung habe der Apostel im Kreise der kleinasiatischen Gemeinden erzählt, so habe es leicht geschehen können, dass in dem johanneischen Gemeindekreise ein Mann von besondern Gaben und zur apokalyptischen Betrachtungsweise geneigt das Faktum der johanneischen Apokalypsis darzustellen, zu entwickeln versuchte. Wäre die Apokalypse auch nur in diesem Sinne das Werk des Apostels Johannes, so könnte der Apokalyptiker auch so nicht zugleich der Evangelist sein. Der substantielle Inhalt der Apokalypse, die Grundanschauung, auf welcher sie beruht, müsste doch schon der ursprünglichen Conception angehören, aber gerade die Grundanschauung ist ja der des Evangeliums ganz entgegengesetzt, wie sich am deutlichsten an der so verschiedenen Stellung zeigt, welche das Heidenthum zum Judenthum in beiden Schriften hat. Wenn auch die Heiden von der Gemeinschaft des himmlischen Jerusalems nicht ausgeschlossen sind, so sind doch die aus den Heiden in diese Gemeinschaft Aufgenommenen im Grunde nur als ein Anhang zu den 144000 Versiegelten aus den Stämmen der Söhne Israels anzusehen, Kap. 6. Nur die Letztern sind die παρθένοι, die ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπου ἂν ὑπάγῃ, die ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ, 14, 4. der eigentliche Stamm der himmlischen Gemeinde: was aus den Heiden an sie sich anschliesst, ist nur eine Erweiterung des Judenthums, wie sie auch schon im Geiste des alten Judenthums lag, und wie sie der Fortschritt des Judenthums zum Christenthum nothwendig machte. Welchen grossen Contrast bildet mit diesem Standpunkt des Apokalyptikers, auf welchem das Reich Gottes seine ächten, seine wahrhaft glaubigen und seligen Mitglieder nur aus dem Judenthum hat, der Standpunkt des Evangelisten, welcher im Judenthum nur das Reich des Unglaubens sieht! An der Zwölfzahl der alten Stämme Israels und dem darauf beruhenden Begriff des Volks

Je schärfer aber die wesentliche Verschiedenheit des Evangeliums und der Apokalypse aufgefasst werden muss, desto entschiedener muss auch die Alternative festgehalten werden, dass nur die eine dieser beiden Schriften die ächte Schrift des Apostels Johannes sein kann. Da nun die Authentie der Apokalypse so gut bezeugt ist, so könnten es nur sehr überwiegende äussere Zeugnisse sein, wenn gleichwohl die Apokalypse in ihrem Anspruch auf apostolischen Ursprung gegen das Evangelium zurückstehen sollte. Und doch würden selbst im günstigsten Falle nicht nur die Zeugnisse für die Authentie der Apokalypse in ihrem äussern Rechte nicht verkürzt werden können, sondern es müssten auch die Momente, welchen zufolge die Annahme des apostolischen Ursprungs des Evangeliums nur auf einen unlösbaren Widerspruch führt, in ihrem vollen Gewicht stehen bleiben. Wie verhält es sich nun aber überhaupt mit den äussern Zeugnissen für den johanneischen Ursprung des Evangeliums? Was sich nach allem Bisherigen voraus nicht anders erwarten lässt, zeigt sich auch wirklich in der Geschichte. Bestimmte Zeugnisse, dass der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sei, finden sich bekanntlich erst gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, bei Theophilus von Antiochien, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, u. a., erst bei diesen schon ziemlich späten Schriftstellern, in deren Zeit überhaupt der Kanon der neutestamentlichen Schriften auch in Ansehung solcher Schriften, deren Aechtheit mit überwiegender Wahrscheinlichkeit geläugnet werden muss, mehr und mehr seine

---

Gottes hängt die ganze Anschauung des Apokalyptikers. Darum kennt er auch nur zwölf Apostel 21, 14. Hält man diess für ein Bedenken gegen den apostolischen Ursprung der Apokalypse, weil doch der Apostel Johannes den grossen Genossen seines Amtes, den Apostel Paulus, nicht habe ausschliessen können, so ist es vielmehr nur als ein neuer Beweis dafür zu nehmen, dass der Apokalyptiker nicht zugleich der Evangelist sein kann, für den Apokalyptiker selbst aber, auch wenn er der Apostel Johannes ist, passt jene Ausschliessung des Heidenapostels so gut, dass wir hieraus nur um so deutlicher sehen, welche Stellung zum Heidenthum er hatte. Vgl. Lücke a. a. O. S. 590 f.

jetzige Gestalt erhielt. Gehen wir in die ältere Zeit zurück, so sehen wir uns bei allen Hauptzeugen für unsere kanonischen Schriften und zwar gerade bei denjanigen, welche dem Kreise des in Kleinasien seine Tage beschliessenden Apostels Johannes so nahe stunden, bei Papias, Polykarp, Polykrates, ganz vergeblich nach irgend einer Andeutung über ihn als Verfasser des Evangeliums um. Anspielungen freilich, welche mehr oder minder deutlich auf das johanneische Evangelium zurückweisen, glaubt man zu haben, und sie sind gewiss sehr beachtenswerth. Die Stelle bei Justin zwar Apol. I. c. 61: Ὁ Χριςὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τὰς ἅπαξ γεννωμένυς ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι, kann nicht als unmittelbare Citation aus dem johanneischen Evangelium angesehen werden, da sie sich in dem Hauptsatze mit denselben Abweichungen vom johanneischen Text auch in den pseudoclementinischen Homilien (XI. 26.) findet, in welchen sie ohne allen Zweifel aus dem Hebräer-Evangelium oder dem mit diesem identischen Evangelium Petri genommen ist [1]). Auf ähnliche Weise möchte es sich mit der einen oder der andern der vermeintlich johanneischen Stellen verhalten. Wenn es aber bei Tatian Orat. ad Gr. c. 13. heisst: τῦτό ἐστιν ἄρα τὸ εἰρημένον· ἡ σκοτία τὸ φῶς ὃ καταλαμβάνει — ὁ λόγος μέν ἐστι τὸ τῦ Θεῦ φῶς, und c. 19: πάντα ὑπ' αὐτῦ, καὶ χωρὶς αὐτῦ γέγονεν ὐδὲ ἕν u. s. w., so sind diese Stellen allerdings unverkennbar johanneisch, gewonnen wird jedoch durch sie nichts weiter, als ein Zeugniss über das Dasein des Evangeliums nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts, bei welchem nur auffallen kann, dass das εἰρημένον nicht bestimmt dem Apostel Johannes zugeschrieben ist. Eine der bemerkenswerthesten Stellen dieser Art ist das von Lücke in der Reihe dieser Belege gar nicht aufgeführte Fragment des Apollinaris [2]): Ἡ ιδ' τὸ ἀληθινὸν τῦ κυρίυ πάσχα, ἡ θυσία ἡ μεγάλη, ὁ ἀντὶ τῦ ἀμνῦ παῖς Θεῦ, ὁ δεθεὶς, ὁ δήσας τὸν ἰσχυρὸν, καὶ ὁ κριθεὶς κριτὴς ζώντων

1) Vgl. Schwegler, Mont. S. 184.

2) Das zweite Fragment aus derselben Schrift des Apoll. Chron. Pasch. S. 14.

καὶ νεκρῶν, καὶ ὁ παραδοθεὶς εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν, ἵνα ςαυρωθῇ, ὁ ὑψωθεὶς ἐπὶ κεράτων μονοκέρωτος, καὶ ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτȣ̃ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα, καὶ ὁ ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τȣ̃ πάσχα, ἐπιτεθέντος τῷ μνήματι τȣ̃ λίθȣ. Wie deutlich scheint hier die Zurückweisung auf das johanneische Evangelium zu sein, von der Durchstechung der Seite Jesu und von dem Ausfliessen von Wasser und Blut aus ihr ist ja bei keinem andern Evangelisten die Rede. Woher anders konnte also Apollinaris diess haben, als aus dem johanneischen Evangelium? Demungeachtet kann auch diess nicht für so schlechthin gewiss gehalten werden. Apollinaris hatte zwar dieselbe Ansicht vom Paschatage, die wir im johanneischen Evangelium finden, so wenig sich aber behaupten lässt, dass die erste Quelle dieser Ansicht das johanneische Evangelium sein muss, ebenso wenig ist die Annahme nothwendig, dass Apollinaris das, was er von der Seite Jesu sagt, aus dem johanneischen Evangelium genommen haben muss. Da einmal dieser Zug der evangelischen Geschichte, bei dem Widerspruch der Synoptiker, nicht für authentisch und apostolisch gehalten werden kann, so kann die Entstehung dieser Tradition nur aus der alttestamentlichen Stelle abgeleitet werden, die Joh. 19, 37. ausdrücklich genannt ist, und auf welche auch Apollinaris anspielt. Diese Tradition kann daher gar wohl älter sein, als das johanneische Evangelium, auf das wir hier um so weniger Ursache haben zurückzugehen, da uns *ὕδωρ καὶ αἷμα*, als die beiden *καθάρσια*, nicht auf das Evangelium, sondern auf den ersten johanneischen Brief zurückweisen, dessen Verhältniss zum Evangelium hier für uns kein weiteres Moment haben kann [1]). Gesetzt aber

1) Gegen die gewöhnliche Voraussetzung der Identität des Verf. des ersten Briefs mit dem Evangelisten spricht eben diess, dass 1 Joh. 5, 6. *ὕδωρ καὶ αἷμα* nicht im Sinne des Evangeliums, sondern so wie sie auch Apollinaris nimmt, genommen werden. Dass Papias den ersten Brief schon kannte, will man aus Eusebius H. E. III, 39. schliessen: *Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς (ὁ Παπίας) μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννȣ ἐπιςολῆς.* Mit diesem Zeugniss, auf das man ein so grosses Gewicht zu legen pflegt, mag es sich

auch, Apollinaris habe das johanneische Evangelium schon gekannt, so folgt ja hieraus nur, dass es damals schon existirte, über den Verfasser aber und die Zeit seiner Entstehung können wir nichts weiter schliessen. Was können demnach alle Stellen dieser Art selbst im besten Falle beweisen? Je mehrere man zu haben glaubt, und je unverkennbarer ihre Beziehung auf das johanneische Evangelium ist, desto verdächtiger muss uns nur das Stillschweigen über den Verfasser werden, indem sich von selbst die Vermuthung aufdringt, auch nachdem die Schrift schon im Umlauf war, sei man noch immer über den Verfasser in Ungewissheit gewesen, habe den Apostel Johannes noch nicht mit dem Bewusstsein einer festen sichern Tradition als Verfasser des Evangeliums zu nennen gewagt [1]). Allein, je weniger man sich den für die Authentie des Evangeliums so ungünstigen Stand der Sache verbergen kann, mit desto grösserem Nachdruck wendet man sich von den unbestimmten Zeugnissen zu den bestimmten, um aus diesen zu ergänzen, was jene noch vermissen lassen. »Unwiderlegbar ist«, sagt Lücke am Schlusse seiner Untersuchung, »die historische Thatsache, dass die kirchliche Tradition, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ebenso einstimmig als ausdrücklich die Authentie und Kanonicität des johanneischen Evangeliums bezeugt. Damals war der prüfende

---

ebenso verhalten, wie mit dem aus Polykarp's Epist. ad Philipp. c. 7. wo die Worte: *πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστι*, auch eine solche *μαρτυρία* sein sollen. Was können denn solche allgemeine Sentenzen, die aus keiner bestimmten Schrift genommen sein mussten, sondern anonym circuliren konnten, für das Dasein einer Schrift, wie 1 Joh. beweisen?

1) Am verdächtigsten ist unstreitig das Stillschweigen Justin's des Märt., da er in dem bekannten Zeugniss für die Apokalypse Dial. cum Jud. Tryph. c. 81: *καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ — προεφήτευσε*, so gute Gelegenheit gehabt hätte, auch des Evangelisten Erwähnung zu thun, und da die Art und Weise, wie er von dem Apostel Johannes, als einem *ἀνήρ τις παρ' ἡμῖν, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης*, spricht, mit der hohen Vorstellung nicht gerade sehr zusammenstimmt, die ein Justin besonders von dem Verfasser des Logos-Evangeliums hätte haben sollen.

Geist bereits erwacht, man fing an zwischen Echtem und Unechtem, Kanonischem und Apokryphischem zu unterscheiden. Es wäre eine schwer begreifliche Ausnahme, wenn die Kirche in dieser Zeit das johanneische Evangelium, eine Schrift, welche in das christliche Leben und Denken so bedeutend eingriff, ohne allen Grund der Wahrheit, als echt und kanonisch angenommen und gebraucht hätte. Wir haben keine absoluten gleichzeitigen Zeugnisse. Aber die unvollkommenen Zeugnisse des zweiten Jahrhunderts und die vollkommenen seit dem Anfange des dritten begründen, ergänzen sich wechselseitig, und reichen so bis nahe an den Zeitpunkt herab, wo das Evangelium geschrieben und zuerst in der Kirche bekannt wurde. Kein anderes Evangelium, ja fast kein paulinischer Brief erfreut sich einer grösseren Einstimmigkeit und Continuität der Zeugnisse. Oder läge der ganzen Reihe der Zeugnisse ein verborgener Betrug, eine verborgene Täuschung, eine Verwechslung zum Grunde? Zunächst könnte die Erfahrung ähnlicher Fälle auf diesem Gebiete jene verdächtigende Frage veranlassen. Man hat sich wiederholt auf die Apokalypse berufen, welche, wie man sagt, um nichts schlechter bezeugt, als das Evangelium, doch dem Apostel Johannes mit Recht abgesprochen werde. Aber ist dieser Fall nicht ein ganz anderer? Von dem Augenblick an, wo der historische Grund und Halt des neutestamentlichen Kanons in der Kirche anfängt, untersucht zu werden, regen sich in der Tradition Zweifel auf Zweifel gegen die Apokalypse, pflanzen sich fort und mehren sich, auch nachdem der erste Anstoss, den man am Inhalt des Buchs genommen, längst überwunden war. In demselben Grade wächst unter den Alten die Zuversicht zu dem Evangelium«.

Ein Raisonnement, das sich den Schein gibt, seiner Sache so gewiss zu sein, und doch den Satz, welcher bewiesen werden soll, wie man sogleich sieht, nicht eigentlich beweist, muss nur um so genauer geprüft werden. Es ist das historische Bewusstsein der Kirche, von welchem aus argumentirt werden soll. Der ganzen Argumentation liegt der Satz zu Grunde: Weil die Kirche am Ende des zweiten Jahrhunderts das Bewusstsein aussprach, das johanneische Evangelium sei vom Apo-

stel Johannes verfasst, muss es auch historische Thatsache sein, dass der Apostel Johannes dieses Evangelium zu Ende des ersten Jahrhunderts verfasst hat. Wer wird aber die Richtigkeit dieses Schlusses zugeben können? Ist denn das Bewusstsein der Kirche überhaupt ein so objektives, dass nichts Gegenstand desselben sein kann, was nicht auch objektive Realität hat? Oder ist das Bewusstsein der Kirche ein sosehr in sich zusammenhängendes und mit sich identisches, dass seine Aussage als ein sicheres und authentisches Zeugniss auch über solches gelten kann, was in einer weit früheren Zeit geschehen sein soll? Eine solche Einheit und Identität des kirchlichen Bewusstseins kann doch am wenigsten gerade in der Zeit vorausgesetzt werden, von welcher hier die Rede ist, in einer Zeit, in welcher die verschiedenen Gemeinden, aus deren Vereinigung erst die katholische Kirche entstund, noch so wenig in einem engern und geordneten Zusammenhang mit einander stunden. Aus dem historischen Bewusstsein der Kirche überhaupt kann also nicht auf diese Weise argumentirt werden, sondern die Frage kann nur sein, welche besondere Ursache wir zu der Annahme haben, die kirchlichen Schriftsteller, die uns als die Repräsentanten des kirchlichen Bewusstseins ihrer Zeit gelten sollen, haben uns in ihrer Aussage über den Apostel Johannes als den Verfasser des johanneischen Evangeliums das Resultat einer historisch begründeten Ueberlieferung gegeben? Dass es darauf ankommt, kann Lücke nicht verkennen, aber es ist blosse Voraussetzung, wenn er die Zeit der kirchlichen Schriftsteller, welche den Apostel Johannes zuerst als Verfasser des Evangeliums nennen, als eine solche bezeichnet, in welcher der prüfende Geist bereits erwacht gewesen sei, und man schon angefangen habe zwischen Echtem und Unechtem, Kanonischem und Apokryphischem zu unterscheiden. Ein gewisses kritisches Element ist freilich auch in jener Zeit, wie sie überhaupt eine sondernde und ordnende war, wenigstens in Einzelnen, wahrzunehmen, aber wie vieles fehlt, um die historisch kritische Richtung als einen besonders vorherrschenden Zug jener Zeit rühmen zu dürfen, und von ihr überhaupt sagen zu können, sie habe sich in ein kritisches Verhältniss zu den Traditionen der ihr vorangehenden

gesetzt! Wenn Lücke sich für den kritischen Charakter jener Zeit insbesondere auf die Apokalypse beruft, und die Zweifel gegen sie als die Kennzeichen einer Zeit angesehen wissen will, in welcher der historische Grund und Halt des neutestamentlichen Kanons in der Kirche anfing untersucht zu werden, so beweist gerade die Apokalypse das Gegentheil. Waren es denn historisch - kritische Gründe, mit welchen die Aechtheit der Apokalypse bestritten wurde? War nicht der dogmatische Anstoss, welchen man an ihrem Inhalt nahm, das einzige Motiv der Zweifel gegen sie? Welches Gewicht könnten wir überhaupt historischen Zeugnissen noch beilegen, wenn man annehmen wollte, die Zeugnisse, welche die Apokalypse für sich hat, haben durch die spätere Bestreitung derselben ihre Auktorität verloren? Es ist mit Recht gegen Lücke bemerkt worden [1]), dass das historisch - kritische Verhältniss des Evangeliums zur Apokalypse, wie er dasselbe zum Vortheil des Evangeliums bestimmt, das gerade umgekehrt ist: je näher die Tradition dem ursprünglichen Thatbestande stand, um so günstiger ist sie der Apokalypse, um so ungünstiger dem Evangelium; je mehr sie sich davon entfernt, je mehr die Kritik allen historischen Grund und Boden verliert, je mehr sie also genöthigt ist, den Maasstab des dogmatischen Zeitbewusstseins anzulegen, um so mehr kehrt sich jenes Verhältniss um. Mit welchem Rechte kann man sich demnach auf das historisch-kritische Bewusstsein jener Zeit berufen? Wenn aber einmal, was jene Zeit Kritisches in sich hatte, näher in's Auge gefasst werden soll, warum übersieht man das Einzige, was in der Geschichte des johanneischen Evangeliums in jener Zeit den Namen eines kritischen Urtheils verdient? Es ist eine ganz falsche Behauptung, wenn Lücke sagt, kein anderes Evangelium, ja selbst kein paulinischer Brief erfreue sich einer grössern Einstimmigkeit und Continuität der Zeugnisse. Wie von einer Continuität der Zeugnisse die Rede sein kann, wenn die bestimmten Zeugnisse überhaupt erst am Ende des zweiten Jahrhunderts zum Vorschein kommen, ist ohnediess schwer zu begreifen, wie es aber auch mit der Ein-

1) Jahrb. I. S. 115.

stimmigkeit steht, kann man gerade in dem Zeitpunkt sehen, in welchem die ersten bestimmteren Zeugen auftreten. Das johanneische Evangelium hatte auch seine Gegner, deren Widerspruch nicht so bedeutungslos ist, wie man gewöhnlich meint. Irenäus [1]) weiss von solchen, welche, *ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in quo Paracletum se missurum Dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt* [2]), *prophetiae vero gratiam ab ecclesia repellunt; similia patientes his, qui propter eos qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communione se abstinent. Datur autem intelligi, quod hujus-*

---

1) Adv. haer. III, 11. Irenäus spricht hier überhaupt von Gegnern der Evangelien, welche, als *ἀθετοῦντες τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου, καὶ εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες εὐαγγελίων πρόσωπα*, die Vierzahl der Evangelien nicht als eine ihrem Begriff adäquate anerkennen. *Neque plura numero, quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia. Quoniam enim quatuor regiones mundi sunt, et quatuor principales spiritus, et disseminata est ecclesia super omnem terram, columna autem et fundamentum ecclesiae est evangelium et spiritus vitae, consequens est, quatuor habere eam columnas, undique flantes incorruptibilitatem et vivificantes homines. Ex quibus manifestum est, quoniam qui est omnium artifex verbum, qui sedet super Cherubim, dedit nobis quadriforme evangelium. — Etenim Cherubim quadriformia — et evangelia igitur his consonantia, in quibus insidet Christus.* Mit solchen Gründen also überzeugte man sich von der Kanonicität der Evangelien, woraus leicht zu sehen ist, wie viel auf das historische Bewusstsein jener Zeit gebaut werden kann.

2) Je mehr ich diese Stelle erwäge, desto einleuchtender wird mir die Verbesserung: *qui pseudoprophetas quidem esse nolunt.* Nur so passt die Vergleichung mit Brüdern, welche um nur mit keinen falschen Brüdern in Berührung zu kommen, mit den Brüdern überhaupt nichts zu thun haben wollen. Ganz ohne Bedeutung für unsere Frage ist diess nicht. Waren diese Antimontanisten keine Häretiker, wie ja auch Irenäus von ihnen nur mit Bedauern spricht, so ist nur um so merkwürdiger, dass es in der Kirche selbst solche Gegner des Evangeliums gab.

modi neque apostolum Paulum recipiant (d. h. wenn sie consequent sein wollten, müssten sie auch den Apostel Paulus und seine Schriften verwerfen). *In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de propheticis charismatibus diligenter locutus est, et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec omnia peccantes in spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum.* Ich stimme in der Erklärung dieser so oft missverstandenen Stelle ganz Lücke bei. Die Gegner, von welchen Irenäus spricht, können nur Antimontanisten sein, welche, um mit Irenäus zu reden, das Evangelium in der Form des johanneischen Evangeliums nicht gelten liessen, oder nicht als eine apostolische Schrift anerkannten, mögen wir nun annehmen, weil sie überhaupt die Authentie des johanneischen Evangeliums nicht zugaben, haben sie auch die Berufung der Montanisten auf den johanneischen Paraklet nicht gelten lassen, oder, weil sie den Montanisten in ihrer Lehre vom Paraklet widersprachen, haben sie im Interesse dieses Widerspruchs auch das johanneische Evangelium verworfen. Selbst wenn wir uns nur an das Letztere halten, somit die Veranlassung ihres Widerspruchs gegen das johanneische Evangelium nur in ihrem polemischen Interesse finden, lässt sich kaum begreifen, wie ein solcher Widerspruch möglich war, wenn das johanneische Evangelium als anerkannt ächte Schrift des Apostels Johannes im Bewusstsein der Zeit längst feststand, und wie solche Gegner einzig nur im polemischen Interesse so weit gehen konnten, da doch so viele Andere, welche auch Gegner der Montanisten waren, die Montanisten und ihre auf das johanneische Evangelium sich stützende Lehre vom Paraklet mit Erfolg bekämpfen zu können glaubten, ohne desswegen ein ihnen bisher als apostolisch geltendes Evangelium aufopfern zu müssen. In jedem Falle ist es ein sehr einseitiger Gebrauch, welcher von dieser Nachricht des Irenäus gemacht wird, wenn man sie nur in der Beziehung merkwürdig findet, dass, wie aus ihr zu schliessen sei, der Gebrauch dieses Evangeliums zur Rechtfertigung der Lehre von dem Paraklet in der montanistischen Gemeinde allgemein und ein Hauptmoment ihrer Vertheidigung gewesen sei. Ist es recht und billig, wenn man in derselben Sache sowohl ein Für als ein

Wider vor sich hat, sich nur an das Für zu halten und das Wider zu ignoriren? Oder soll das Wider der Antimontanisten desswegen nichts gelten, weil es seinen Grund nur in einem polemischen oder dogmatischen Interesse hatte, woher weiss denn Lücke, dass das Interesse der Montanisten für das johanneische Evangelium nicht auch ein dogmatisches war? Auf die Gründe, deren man sich auf beiden Seiten bediente, kommt es freilich vor allem an, wären wir nur mit ihnen näher bekannt! Indess kann es nur erwünscht sein, dass wir jene Gegner auch noch aus einer andern Nachricht kennen. Die Aloger des Epiphanius sind ohne Zweifel dieselben Gegner, nur ist, was Epiphanius über sie sagt [1]), mit grosser Vorsicht zu gebrauchen. Wie Irenäus jene Gegner nicht als eine eigene Klasse von Häretikern bezeichnet, so sind auch die Aloger des Epiphanius keine eigentlichen Häretiker. Epiphanius sagt ausdrücklich, dass sie abgesehen von ihrem Widerspruch gegen die johanneischen Schriften, vom orthodoxen Glauben nicht abweichen [2]). Besonders aber ist nicht zu übersehen, dass erst Epiphanius, wie er selbst bemerkt, um sie mit einem häretischen Namen zu bezeichnen, den Namen Aloger für sie eingeführt hat. Weil sie den johanneischen Logos nicht annehmen, sollen sie Aloger genannt werden. Als ihre Härese gibt Epiphanius an, dass sie die johanneischen Schriften verwerfen, und zwar nicht blos das Evangelium, sondern auch die Apokalypse, beide schreiben sie dem Gnostiker Cerinth zu. Es kann hier der Zweifel entstehen, ob nicht Epiphanius, weil er einmal für die Gegner der johanneischen Schriften einen gemeinsamen Namen haben wollte, Gegner verschiedener Art zusammengenommen und nur seiner Häresе wegen einen Widerspruch, welcher sich bei den Einen nur auf das Evangelium, bei den Andern nur auf die Apokalypse bezog, zu einem auf beide Schriften auf gleiche Weise sich erstreckenden gemacht hat. Irenäus spricht ja nur von der

1) Haer. LI.

2) A. a. O. c. 4.: *δοκῦσι καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν*, nur seien sie nicht *κατέχοντες τὰ ἀσφαλῆ τῦ ἐκ θεῦ οἰκοδομηθέντος ἡμῖν διὰ τῦ ἁγίυ Ἰωάννυ κηρύγματος.*

Verwerfung des Evangeliums, und wenn es bei der so grossen Verschiedenheit der Lehre Cerinths so widersinnig war, wie Epiphanius selbst bemerkt, Cerinth für den Verfasser des Evangeliums zu halten, warum sollen diese Gegner, welche doch sonst nicht so unverständig erscheinen, eine so ungereimte Meinung aufgestellt haben? Wenigstens liesse sich gar wohl annehmen, dass der unabhängig von der Apokalypse entstandene Widerspruch gegen das Evangelium sich an den aus einem andern Interesse hervorgegangenen Widerspruch gegen die Apokalypse erst anschloss, so dass nur der Eifer des Widerspruchs die Bestreiter des Evangeliums zu Bestreitern der johanneischen Schriften überhaupt gemacht hätte [1]). In jedem Fall war, wie aus Epiphanius selbst zu ersehen ist, der Hauptgegenstand ihres Widerspruchs das Evangelium. Gegen dasselbe, oder nach Epiphanius, gegen die johanneischen Schriften überhaupt, wendeten sie ein, sie seien in der Kirche nicht hinlänglich bewährt oder beglaubigt (*ὐκ ἄξια αὐτά φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ*), sie stimmen mit den übrigen Aposteln nicht zusammen. Wie konnte Johannes so schreiben: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* u. s. w. V. 1. und *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* u. s. w. V. 14. und unmittelbar darauf (*εὐθέως*): *ὁ Ἰωάννης μαρτυρεῖ καὶ κέκραγε λέγων· ὅτι ὗτός ἐςιν ὃν εἶπον ὑμῖν, καὶ ὅτι ὗτός ἐςιν ὁ ἀμνὸς τῦ θεῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τῦ κόσμυ*, und nachher sagt er: *καὶ εἶπον αὐτῷ οἱ ἀκύσαντες, ῥαββὶ πῦ μένεις*; zugleich aber sagt er in demselben Zusammenhang: *τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν* u. s. w. V. 44. und kurz darauf sagt er: *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας γάμος ἐγένετο* u. s. w. 2, 1. die andern Evangelisten aber sagen, er habe vierzig Tage in der Wüste zugebracht, als er vom Teufel versucht wurde, und dann sei er zurückgekommen und habe die Jünger zu sich genommen [2]). Es war also die so schnell von dem Einen zum Andern fortgehende, so vieles, was in den synoptischen Evangelien erzählt ist, unerwähnt lassende, überhaupt von der syn-

1) Es ist daher allerdings die Polemik dieser Aloger (c. 33. spricht jedoch Epiphanius selbst nur von *τινὲς ἐξ αὐτῶν*) gegen die Apokalypse (c. 32 f.) ähnlicher Art, wie die gegen das Evangelium.

2) A. a. O. c. 4.

optjschen Erzählung ganz abweichende Darstellung, was sie dem johanneischen Evangelium zum Vorwurf machten [1]). Ob sie in die Beurtheilung dieses Verhältnisses noch weiter eingegangen sind, ist aus Epiphanius nicht zu sehen, er hebt nur das Eine noch hervor, sie haben auch daran besonders Anstoss genommen, dass Johannes von zwei Paschafesten rede, welche der Erlöser gefeiert habe, während die andern Evangelisten nur von Einem Pascha reden, was Epiphanius ganz falsch auffasst, wenn er in seiner Widerlegung es nur auf die Dauer des Lehramts Jesu bezieht, nicht auf die Anwesenheit Jesu in Jerusalem. Nur auf das Letztere kann die doppelte Paschafeier geben, und wir sehen demnach hieraus, dass die Aloger auch schon die so wichtige Differenz über den Schauplatz der Thätigkeit Jesu zur Sprache gebracht haben. Ueberhaupt war ihr Widerspruch

1) Vgl. c. 18: *Τὸ δὲ εὐαγγέλιον, τὸ εἰς ὄνομα Ἰωάννυ, φασὶ, ψεύδεται, μετὰ γὰρ τὸ εἰπεῖν, ὅτι ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ὀλίγα ἄλλα εὐθὺς λέγει, ὅτι γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας. — Λέγουσι δὲ τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, ἐπειδὴ μὴ τὰ αὐτὰ ἔφη, ἀδιάθετον εἶναι, καὶ μὴ δέχεσθαι αὐτὸς αὐτό.* Darauf also legten sie das Hauptgewicht. Dass ihr Widerspruch gegen das johanneische Evangelium seinen Grund nur in der Verwerfung der Logos-Idee hatte, ist nach Epiphanius nicht anzunehmen. Er sagt zwar c. 3: *ἐπεὶ ὖν τὸν λόγον ὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννυ κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται,* aber es ist diess nur die Consequenz des Hauptsatzes: *ἀποβάλλυσιν Ἰωάννυ τὰς βίβλυς.* Wie könnte sonst Epiphanius nach dem Obigen, vgl. S. 673 Anm. 2 sagen, sie denken im Uebrigen orthodox, wenn sie den Widerspruch gegen die Lehre vom Logos vorangestellt und zur Hauptsache gemacht hätten? Bei dem Unitarier Theodotus, welchen man nur als Gegner der Logos-Idee, nicht als Gegner der johanneischen Schriften kennt, scheint freilich nur an das Erstere gedacht werden zu können, wenn Epiphanius Haer. LIV. 1. von ihm sagt, er sei *ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγυ αἱρέσεως, τῆς ἀρνουμένης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον, καὶ τὸν ἐν αὐτῷ ἐν ἀρχῇ ὄντα θεὸν λόγον, καὶ τὴν αὐτῦ ἀποκάλυψιν,* und es wäre hieraus nur weiter zu schliessen, wie Vielerlei Epiphanius unter seinen Alogern zusammennimmt. Indess ist gar wohl möglich, dass Theodotus das Evangelium des Joh. verwarf, und wenn er es verwarf, es unabhängig von seiner Läugnung der Logos-Idee verwarf.

gegen das johanneische Evangelium, soweit wir ihn kennen, nach den Data bei Epiphanius, welche ganz geeignet sind, uns auf ihr kritisches Verfahren überhaupt schliessen zu lassen, auf die Thatsache gegründet, dass die geschichtliche Darstellung des johanneischen Evangeliums von der der synoptischen Evangelien sosehr abweiche. Da sie die Wahrheit der synoptischen Erzählung als allgemein anerkannt voraussetzten, so konnten sie das in jedem Fall spätere Evangelium, das sich so wenig in ein harmonisches Verhältniss zu den synoptischen Evangelien setzen liess, nicht für johanneisch oder apostolisch halten. Es lügt, sagten sie daher, das den Namen des Johannes führende Evangelium, das Unwahre seiner Darstellung beweist, dass es kein ächtes Evangelium ist. Nach dieser Darlegung des faktischen Verhältnisses, in welchem diese sogenannten Aloger zu dem johanneischen Evangelium stunden, mag nun beurtheilt werden, mit welchem Recht Lücke über ihre Kritik sagen kann: »Ihre Zweifel, ihre Widersprüche gegen das johanneische Evangelium beweisen, dass dieses gegen Ende des zweiten Jahrhunderts als Werk des Apostels Johannes und als Kanon der Wahrheit in der Kirche gebraucht und geachtet wurde. Würden sie sonst widersprochen haben? Hatten sie bessere Gründe, warum gebrauchen sie so leichtfertige? Wenn sie aber soweit gingen, das Evangelium sogar für ein Werk des Cerinth zu halten, so haben sie sich damit selber das Urtheil gesprochen. Und die Kirche, welche im Bewusstsein einer sichern Tradition fortfuhr, das Evangelium für ein Werk des Johannes zu halten, verdient alle Achtung, dass sie sich darin durch so leichtsinnigen Widerspruch nicht stören liess« [1]). Die Kirche mag ihre guten Gründe gehabt haben, in ihrer Tradition fortzufahren, welche Achtung aber ein so schlecht motivirtes, unwissenschaftliches Verfahren, wie dieses Lücke'sche, verdienen kann, liegt gleichfalls am Tage. Der gegen das johanneische Evangelium erhobene Widerspruch soll also auch hier nur als Beweis dafür geltend gemacht werden, dass dieses Evangelium schon damals existirte, und als eine Schrift des Apostels Johan-

1) A. a. O. I. S. 68.

nes betrachtet und gebraucht wurde, die Thatsache selbst aber, dass die Authentie des johanneischen Evangeliums bestritten wurde, das Urtheil der Kirche demnach noch kein so unangefochtenes und feststehendes war, indem ja nicht blos von einem Einzelnen, sondern von einer grösseren Zahl Solcher, welche zusammen eine Härese im Sinne des Epiphanius bildeten, Einsprache dagegen geschah, soll nicht weiter in Betracht gezogen werden. Der Widerspruch setzt freilich immer eine bestimmte Behauptung voraus, welcher widersprochen wird, aber welche Logik ist es, den Widerspruch nur als die Bestätigung der Behauptung anzusehen, welcher widersprochen wird? Die Gründe, mit welchen die Aloger dem damals erst sich fixirenden Urtheil der Kirche widersprachen, sollen nur leichtfertige und leichtsinnige gewesen sein, und doch waren sie es, welche zuerst auf ein faktisches Verhältniss aufmerksam machten, das nicht geläugnet werden kann, der Hauptgrund, auf welchen sie ihren Widerspruch stützten, ist dasselbe Argument, das noch immer als die Hauptbasis aller Einwendungen gegen die Authentie des johanneischen Evangeliums angesehen werden muss, und sie beurkundeten ebendadurch, dass sie sich an solche Kriterien hielten, einen kritischen Sinn, welchen man bei ihren Gegnern vergeblich sucht. Sollen solche Gründe, wie die der Aloger, nur als leichtfertige zu prädiciren sein, so sage man doch, welche andere Gründe sie hätten gebrauchen sollen. Verlangt man von ihnen, sie hätten sich auf bestimmte Zeugnisse älterer Schriftsteller gegen die Authentie des johanneischen Evangeliums berufen sollen, so setzt man etwas voraus, was sehr zweifelhaft ist. Woher wissen wir denn, dass es solche Zeugnisse gab? Es ist ja auch der Fall möglich, dass das Evangelium in Umlauf gekommen war, ohne dass man wusste, wo und von wem es ausgegangen war. Sie befanden sich daher, da das *argumentum ex silentio* gegen ihre Gegner nicht viel beweisen konnte, bei der einmal angeregten Frage über das Evangelium in derselben Lage, in welcher wir noch sind, wenn wir bei dem Mangel alter Zeugnisse für und wider nur das Evangelium selbst darauf ansehen können, ob es für johanneisch gehalten werden kann oder nicht. Dass sie diess gethan haben,

kann nur eine sehr günstige Meinung von ihnen erwecken. Sie haben sich eines Arguments bedient, das noch immer unwiderlegt geblieben ist. Was hat denn die Kirche gethan, um über den von ihnen zuerst zur Sprache gebrachten kritischen Zweifelsgrund hinwegzukommen? Es ist sehr leicht zu sagen, die Kirche habe im Bewusstsein einer sichern Tradition fortgefahren, das Evangelium für ein Werk des Johannes zu halten, nur ist dabei das, worauf es allein ankommt, dass es im Bewusstsein einer sichern historischen Tradition geschehen sei, eine rein willkürliche Voraussetzung. Die Kirche hat sich, wie wir aus Epiphanius sehen [1]), nur dadurch zu helfen gewusst, dass sie, um solche Zweifel nicht zu widerlegen, sondern nur niederzulegen, den Grundsatz jener falschen in ihrem Princip völlig verfehlten Harmonistik aufstellte, mit welchem die an das Thatsächliche sich haltende objektive historische Kritik noch immer zu kämpfen hat, um sich endlich der unkritischen Voraussetzungen zu entledigen, durch welche der wahre Stand der Sache völlig verrückt wird.

Das Resultat aus dem Bisherigen kann daher nur so gefasst werden: Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts gilt das johanneische Evangelium im Gebrauch und Urtheil der Kirche immer mehr als johanneisch, aber es fehlt gerade jetzt, in einer Zeit, in welcher erst die in der Kirche geltende Meinung sich bestimmter zu fixiren begann, nicht an einem Widerspruch, welcher auf sehr beachtenswerthen Gründen beruhte. Gehen wir weiter zurück, so zeigt sich uns selbst in dem Kreise,

---

1) *Οὐκ οἴδασιν*, sagt Epiphanius a. a. O. c. 4., *οἱ ἀπαρακολούθητοι* (d. h. die Nichtharmonisten, welche keine *ἀκολουθία* im Sinne des Epiphanius anerkennen), *ὅτι ἑκάστῳ Εὐαγγελιστῇ μεμέληται, συμφώνως μὲν τοῖς ἑτέροις λαλῆσαι τὰ ὑπ' ἐκείνων εἰρημένα, ἀλλὰ δὴ τὰ ὑπ' ἐκείνων ῥηθέντα παραλειφθέντα οὕτως ἀποκαλύψαι· οὐ γὰρ ἦν αὐτῶν τὸ θέλημα, ἀλλὰ ἐκ πνεύματος ἁγίου ἡ διδασκαλία καὶ ἡ ἀκολουθία.* Diese Harmonistik hat doch wenigstens in der Oekonomie des jedem Evangelisten das Seinige zutheilenden heiligen Geistes ein vernünftiges Princip, die moderne Harmonistik aber unterscheidet sich dadurch von ihr, dass sie an die Stelle desselben den Zufall oder die Willkür setzt.

in welchem das johanneische Evangelium eine ganz bekannte Sache sein sollte, ein sehr bedenkliches Stillschweigen sogar über die Existenz des Evangeliums, ja, es begegnen uns sogar Erscheinungen, welche die Voraussetzung, dass der Apostel Johannes der Verfasser des Evangeliums sei, geradezu zur Unmöglichkeit machen. In die Reihe der Data, aus welchen sich wenigstens ein sehr wahrscheinlicher Schluss auf die Unbekanntschaft mit dem Evangelium, und insofern auch die Nichtexistenz desselben ergibt, gehört auch noch folgendes: Unter den kirchlichen Parteien des zweiten Jahrhunderts waren es vor allen andern die Valentinianer, welchen das johanneische Evangelium seinem ganzen Geiste nach am meisten zusagte. Ausdrücklich sagt diess Irenäus III, 11., wo er zum Beweise des Hauptsatzes: *tanta est circa haec evangelia* (die kanonischen) *firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam,* die Ebioniten als Anhänger des Matthäus-Evangeliums, Marcion für das des Lukas, andere Gnostiker für das des Markus aufführt, und dann so fortfährt: *hi autem, qui a Valentino sunt, eo, quod est secundum Joannem, plenissime utentes, ad ostensionem conjugationum suarum* (der gnostischen Syzygien) *ex ipso detegentur nihil recte dicentes.* Man muss diese Vorliebe der Valentinianer für das johanneische Evangelium, wenn man auch nur an die nahe Verwandtschaft des Prologs mit der valentianischen Aeonenlehre denkt, sehr natürlich finden; bekannt ist ja auch, dass der zur valentinianischen Schule gehörende Gnostiker Herakleon der Erste war, welcher einen Commentar über dieses Evangelium schrieb, aus welchem Origenes in seiner Bearbeitung desselben Evangeliums einige Fragmente erhalten hat. Wie auffallend ist nun aber, dass nach der bekannten Sitte der Gnostiker, ihre traditionelle Geheimlehre auf eine apostolische oder noch ältere Auktorität zurückzuführen, der Gewährsmann für die Lehre Valentins nicht der Apostel Johannes, oder einer aus seinem Kreise, sondern Theudas, ein Vertrauter des Apostels Paulus [1]) sein sollte! Ueberhaupt wird der Apostel

1) Clemens von Alex. Strom. VII. 17.

Johannes in einer solchen Beziehung nie genannt. Woraus anders ist diess zu erklären, als daraus, dass das Evangelium zu einer Zeit, wo es als johanneisch längst in seiner vollen Bedeutung hätte existiren sollen, entweder noch gar nicht geschrieben, oder noch nicht bekannt war [1])?

So wenig gibt es demnach vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts irgend einen sichern Haltpunkt für die Authentie unsers Evangeliums. Aber freilich je bessere Auktoritäten man aus dieser Zeit zu haben glaubt, je entschiedener und einstimmiger seitdem wenigstens die kirchliche Tradition ist, mit desto grösserem Nachdruck wird immer wieder die Instanz geltend gemacht, wie denn das Evangelium als johanneisch hätte bezeugt werden können, wenn es nicht wirklich johanneisch wäre, wie die Tradition mit Einem Male eine so ausgesprochene habe werden können, wenn sie nicht zuvor schon im Stillen vorhanden gewesen wäre? Die einfachste Antwort hierauf wäre, auf ganz nahe liegende analoge Beispiele dieser Art hinzuweisen. Bleiben wir aber auch blos bei dem Allgemeinen stehen, so kann gewiss die Möglichkeit überhaupt, dass eine nicht apostolische Schrift als eine apostolische in Umlauf kam, an sich nicht geläugnet werden. Bedenkt man ferner, wie schwierig es überhaupt schon nach den bekannten litterarischen Verhältnissen des Alterthums war, sich über eine einmal in Umlauf gekommene Schrift eine sichere Kunde ihres Ursprungs zu verschaffen, wie schwierig diess insbesondere für die christlichen Gemeinden der ältesten Zeit sein musste, solange sie bei der noch beschränkten Verbreitung des Christenthums und der grossen Entfernung der Länder, in welchen es christliche Gemeinden gab, noch nicht einmal in eine engere Verbindung mit einander gekommen waren, wie vieles auf diese Weise, der Natur der Sache nach, von ganz zufälligen Umständen abhing, und wie sehr es auch noch später zum ganzen Charakter der Zeit gehörte, die Schriften, mit welchen man bekannt wurde, nur nach dem Namen ihrer angeblichen Verfasser und ihrem dem religiösen Zeitbewusstsein mehr oder minder zusagenden Inhalt, kei-

1) Vgl. Schwegler, Mont. S. 213.

neswegs aber mit dem kritischen Misstrauen einer spätern Zeit zu beurtheilen, so haben wir schon hierin die Voraussetzungen, aus welchen eine Erscheinung, wie die hier vorliegende, zu erklären ist. An diese allgemeine Betrachtung schliesst sich dann aber sogleich die weitere an, auf welche hier besonderes Gewicht zu legen ist, dass, wenn überhaupt ein Fall dieser Art bei einer als apostolisch geltenden Schrift in jener Zeit möglich war, diess bei keiner andern Schrift leichter geschehen konnte, als bei einer solchen, wie das johanneische Evangelium ist. Man darf mit Recht sagen: abgesehen von dem einen Punkte, welcher von dem kritischen Blick der Aloger hervorgehoben wurde, sonst aber keine weitere Beachtung in der Kirche fand, konnte alles, was das Evangelium Eigenthümliches hat, was es von den synoptischen Evangelien unterscheidet und über sie stellt, sein ganzer Geist und Charakter, nur zu seiner Empfehlung dienen, und es erklärt sich so seine willkommene Aufnahme und schnelle Verbreitung in den christlichen Gemeinden ganz natürlich aus ihm selbst. Durch das Geistige seines Wesens, jenes Pneumatische, das schon die Alten ihm zuschrieben, übte es eine eigene Anziehungskraft auf die Gemüther aus, und da es in Folge seines spätern Ursprungs auch eine entwickeltere Form des christlichen Bewusstseins und Lebens war, so hatte es auch um so vielfachere Beziehungen zu der Zeit seiner Entstehung und Verbreitung. Da es aber ebendamit auch in alle Differenzen und Interessen seiner Zeit eingriff, so hätte ihm diess ebenso nachtheilig als förderlich werden können, wenn es nicht, worin eben seine grösste Eigenthümlichkeit besteht, alle Elemente, welche es aus dem Leben und der Bewegung seiner Zeit in sich aufnahm, zugleich in sich vergeistigt und geläutert, und in einer edleren, freieren, universelleren Form wiedergegeben hätte. Aus diesem Gesichtspunkt ist das Verhältniss des Evangeliums zu seiner Zeit aufzufassen. Es steht in allen Gegensätzen der Zeit, und trägt doch nirgends die bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich. Es lassen sich in jener Zeit mehrere Elemente unterscheiden, welche eine regere Bewegung bewirkten, und für die weitere Entwicklung des christlichen Bewusstseins und Lebens mehr oder minder wichtig waren.

Die bedeutendsten sind die Gnosis, die Lehre vom Logos, der Montanismus und die Frage über das Pascha. Zu allen diesen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das Evangelium eine eigenthümliche Beziehung; man kann nicht sagen, dass sie das Evangelium zu ihrer Voraussetzung haben, und doch ist es auch nicht durch sie bedingt, es ist von ihnen berührt, und bleibt doch in dieser Berührung in sich selbst frei und selbstständig. In welcher nahen Beziehung das Evangelium zu der Gnosis und besonders zu der ältesten und verbreitetsten Form derselben, der valentinianischen steht, fällt sogleich in die Augen. Man nehme nur die valentinianischen Aeonen-Namen λόγος, μονογενής, ζωή, ἀλήθεια, φῶς, χάρις, und das gnostische πλήρωμα. Auch der Paraklet gehört bei Valentin in die Reihe derselben Begriffe, er ist gleichfalls einer der Aeonen. Dass Valentin alle diese Begriffe aus dem johanneischen Evangelium genommen habe, ist zwar die schon seit Irenäus gewöhnliche, aber auch völlig unbegründete Voraussetzung, welche schon desswegen ganz unwahrscheinlich ist, weil sie nicht nur bei Valentin mit so vielen andern Begriffen dieser Art integrirende Momente eines selbstständigen Systemes sind, sondern auch grossentheils schon der alexandrinischen Religions-Philosophie angehörten. Man kann daher nur annehmen, dass sie aus dem allgemeinen Zeitbewusstsein in das johanneische Evangelium übergingen, eine solche Bedeutung aber, dass auch der Evangelist dem Einflusse dieser Zeitideen sich nicht entziehen konnte, hätten sie nicht erhalten können, wenn nicht die Gnosis zur Zeit des Evangeliums mit der ganzen Macht ihrer Ideen auf das Zeitbewusstsein schon eingewirkt hätte. Wie nahe ferner das Evangelium an den gnostischen Doketismus hinstreift, ihn sogar durch seine ganze Auffassung der Person Christi hindurchblicken lässt, ist schon gezeigt worden. Ganz besonders aber zeigt sich, wie sehr das Evangelium in seinem Ursprung die Gnosis schon zur Voraussetzung gehabt haben muss, darin, dass seine ganze der evangelischen Geschichte zu Grunde liegende Weltanschauung durch Gegensätze derselben Art bedingt ist, wie sie wesentlich zur Gnosis gehörten. Dieses nahe Verwandtschaftsverhältniss des Evangeliums zur Gnosis konnte man im

Allgemeinen nie ganz verkennen, nur kommt es darauf an, dass man das Verhältniss von Grund und Folge, Ursache und Wirkung nicht geradezu umgekehrt, und ebenso wenig da, wo ein so sichtbares Eingehen in gnostische Ideen und Anschauungen ist, ein blos polemisches Verhältniss sehen will. Was man nur als eine Antithese gegen die Gnosis, als eine absichtliche Bestreitung gnostischer Lehren nehmen zu können glaubt, ist nur der eigenthümliche Charakter des Evangeliums, vermöge dessen es zwar mit allen Gestalten des Zeitbewusstseins sich befreundet, aber immer nur so weit, um zugleich seine freie Stellung gegen alle zu behaupten. Es ist daher zwar gnostisch, aber auch wieder nicht gnostisch, weil es die Gnosis nicht materiell, sondern nur geistig in sich aufnimmt, und darum alles Einseitige, Schroffe, specifisch Gnostische von ihr abstreift, und nur so weit gnostisch sein will, als die Gnosis ein bewegendes Element des allgemeinen christlichen Bewusstseins sein kann. Indem es in dieser glücklichen Haltung zwischen den Gegensätzen versöhnend und beide Theile ansprechend zwischen sie trat, konnte es nicht anders sein, als dass es nur eine um so breitere Grundlage seiner Einwirkung auf die Zeit gewann. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Logos-Idee. Es lässt sich nicht behaupten, dass die Verbindung der Logos-Idee mit der Messias-Idee zuerst im johanneischen Evangelium geschehen ist. Dagegen zeugt schon der ohne Zweifel ältere Hebräerbrief, in welchem sich schon deutlich genug die Keime der sich gestaltenden Logos-Idee erkennen lassen [1]). Aber auch da, wo wir diese Idee bei den kirchlichen Schriftstellern, besonders in Kleinasien, zuerst hervortreten sehen [2]), sind wir nicht berechtigt, die Bekanntschaft mit dem Evangelium als die Quelle derselben anzusehen. Auch in der christlichen Logos-Idee nahm das Evangelium ein schon vorhandenes Zeitelement in sich auf, dass es sie aber in sich aufnahm, und ihr diese Stellung und hohe Bedeutung gab, dadurch beurkundete es aufs neue, wie sehr es seine Zeit in ihrer geistigen Bewegung aufzufassen wusste. In

1) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 397.

2) Schwegler, Mont. S. 156 f.

der johanneischen Logos-Idee wurde nur vollends mit klarem Bewusstsein ausgesprochen, was zuvor schon die Tendenz einer über die Schranken des jüdischen Monotheismus hinausstrebenden, auf den spekulativen Standpunkt des alexandrinischen Platonismus sich stellenden Christologie war. Je bestimmter und entschiedener das Evangelium diese auch zur Vermittlung der Gnosis und der kirchlichen Lehre dienende Idee aussprach, desto mehr kam es auch dadurch einem Zeitinteresse entgegen, das ihm selbst eine um so willigere Aufnahme in der Zeit, in welcher es erschien, verbürgte. Mit der Ausbildung der Logos-Idee hängt die Trennung des πνεῦμα vom λόγος und die selbstständige Bedeutung, welche der heilige Geist in der Gestalt des Paraklet erhielt, zusammen; wüssten wir nur genauer, wie sich der montanistische Paraklet zu dem johanneischen verhält. Es fehlt jede Andeutung darüber, dass die Montanisten ihre Lehre vom Paraklet aus dem johanneischen Evangelium genommen haben, und der demselben so fremdartige Charakter dieser Lehre kann diess nicht wahrscheinlich machen. Ebensowenig lässt sich annehmen, dass die johanneische Lehre vom Paraklet selbst in einem Abhängigkeits-Verhältniss zum Montanismus stund, wohl aber ist zu vermuthen, dass, da ja der Montanismus nur die Spitze einer den kleinasiatischen Gemeinden gemeinsamen Richtung war, und in dieser Spitze erst zu dieser eigenthümlichen Erscheinung wurde, auch die Idee des Paraklets schon vor dem Montanismus ihre bestimmtere Bedeutung für das christliche Bewusstsein gewonnen hatte. Wir würden demnach, ohne dass wir genöthigt sind, den Ursprung des Evangeliums in eine zu späte Zeit zu setzen, es auch hierin einem in der Zeit liegenden Zuge folgen sehen, in welchem es gleichfalls das Zeitinteresse für sich in Anspruch nahm. Für zufällig kann es nicht wohl gehalten werden, sondern wir sehen hierin nur in die Bewegung einer Zeit hinein, welche sowohl das Evangelium als den Montanismus aus sich hervorgehen liess, dass die Idee, deren Bewusstsein das Wahre des Montanismus ist, die Idee des Paraklets, als des nach Christus wirkenden und sein Werk in der christlichen Gemeinschaft fördernden Princips, eine so wichtige Stelle in dem johanneischen Evangelium einnimmt.

Welche Stellung endlich das Evangelium zur Paschafrage hatte, ist schon erörtert worden. Auch in diesem Punkte greift das Evangelium in die Differenzen seiner Zeit ein. Es kann nach allem Bisherigen nicht selbst diese Frage veranlasst, sondern sie nur vorgefunden haben, nur ist desswegen nicht anzunehmen, dass diese Differenz erst damals entstund, als es um das Jahr 170 zu Laodicea zu jenen lebhaften Verhandlungen über das Pascha kam, deren Eusebius (H.G. IV. 26.) erwähnt. Der Verfasser des Evangeliums konnte sich hier nur auf die eine oder die andere Seite stellen, wir sehen ihn, wie sich voraus erwarten lässt, auf der Seite der freieren, über das Judenthum hinausgehenden Ansicht stehen. Da demnach in allen hier hervorgehobenen Momenten das Evangelium eine so nahe Beziehung zu der Zeit, in welcher es erschien, hatte, als ein Produkt seiner Zeit selbst nur das ausgesprochene Bewusstsein derselben war, und seinem ganzen Inhalt und Charakter nach als eine Erscheinung sich darstellte, welche das grösste Interesse für sich ansprechen musste, wie kann man sich wundern, dass es in einer Zeit, in welcher der Kanon noch so wenig ein geschlossenes Ganze war, die Begriffe über die kanonischen Eigenschaften einer Schrift noch so sehr schwankten, kritische Fragen noch so geringe Bedeutung hatten, Zweifel dieser Art, selbst wenn sie entstanden waren, so wenig verfolgt wurden, ohne Widerspruch und Widerstand als das aufgenommen wurde, wofür es sich gab, als eine apostolische Schrift?

Es drängt sich uns jedoch hier noch die weitere Frage auf, wie es kam, dass der Verfasser des Evangeliums, wenn er nicht selbst Apostel war, seine Schrift für eine apostolische ausgeben konnte, und zwar sie gerade als eine vom Apostel Johannes verfasste betrachtet wissen wollte? Dieser Frage kann vor allem die Frage entgegengehalten werden, ob die Voraussetzung mit Recht gemacht werden darf, dass der Verfasser des Evangeliums selbst seine Schrift als eine johanneische geben wollte? Woher wissen wir denn, dass er selbst seinem Evangelium die Aufschrift: κατὰ Ἰωάννην gab? Das Evangelium selbst enthält ja keine Andeutung über den Verfasser, erst der unächte Anhang schreibt die Abfassung der Schrift dem

Jünger zu, welchen Jesus liebte, und selbst der Name dieses Lieblingsjüngers ist im Evangelium nirgends ausdrücklich genannt. Es lässt sich daher, wie es scheint, leicht denken, dass das Evangelium, ohne dass es der Verfasser selbst beabsichtigte, unter dem Namen des Apostels Johannes in die kirchliche Tradition überging. Allein bei genauerer Betrachtung hat diese letztere Frage keine sehr grosse Bedeutung. Die Schrift will ja ein Evangelium sein, von wem anders aber können Evangelien verfasst sein, als von Aposteln, oder solchen, die in der nächsten Verbindung mit Aposteln stunden, und wohin anders als in diesen Kreis der unmittelbaren Nähe Jesu werden wir gewiesen, wenn der Verfasser gleich im Eingang seines Evangeliums sich als einen solchen bezeichnet, welcher die Herrlichkeit des fleischgewordenen und unter den Menschen wohnenden Logos gesehen habe? Gesetzt auch dem Evangelium sei erst in der Folge der Name des Johannes gegeben worden, so konnte doch die Veranlassung hiezu nur in den im Evangelium enthaltenen Andeutungen liegen, aus welchen auch wir auf ein besonderes Interesse des Verfassers für jenen Lieblingsjünger Jesu schliessen müssen, welcher nach der kirchlichen Tradition Johannes war. Man fand es ganz natürlich, dass Johannes sich selbst mit diesem so bedeutungsvollen, ihn so sehr auszeichnenden Prädikate bezeichnete, wer anders also als Johsnnes konnte der Verfasser eines Evangeliums sein, in welchem diese Bezeichnungsweise seiner Person die stehende ist? So können wir nun zwar nicht schliessen, schon aus dem Grunde, weil bei dem völligen Stillschweigen der synoptischen Evangeliengeschichte nicht wahrscheinlich sein kann, dass dem Johannes dieses Prädikat schon damals gegeben wurde, aber nur mit um so grösserem Rechte werden wir so schliessen dürfen: weil der Verfasser durch diese Bezeichnungsweise ein besonderes Interesse für die Person des Apostels Johannes verräth, so wollte er wohl sein Evangelium als eine, wenn auch nicht vom Apostel Johannes selbst verfasste, doch wenigstens im engsten johanneischen Kreise entstandene Schrift angesehen wissen. Er bezeichnete sich so zwar nicht unmittelbar als den Apostel Johannes, aber es kann nicht gegen seine Absicht gewesen sein, sie für johan-

neisch zu halten, für ein Evangelium *κατὰ Ἰωάννην*, in dem Sinn, in welchem die Präposition *κατὰ* in dieser Aufschrift, mag sie von dem Verfasser selbst sein oder nicht, nur den Tendenzcharakter der Schrift bezeichnen würde. Davon kann ja *κατὰ* ebenso gut verstanden werden, als von der Autorschaft, und es ist nicht einzusehen, warum dem Verfasser, wenn er nun einmal nicht der Apostel Johannes gewesen sein kann, ohne nöthigenden Grund die Absicht untergelegt werden soll, er habe sich selbst für den Apostel Johannes ausgeben wollen. Nur für johanneisch in weiterem Sinne also, müssen wir annehmen, wollte er seine Schrift gehalten wissen, aber warum denn gerade für johanneisch? Mag das Evangelium in Kleinasien selbst, oder etwa in Alexandrien, wofür die frühe Bekanntschaft der Valentinianer mit demselben sprechen könnte, geschrieben sein, in jedem Fall haben wir uns den Verfasser nach den schon hervorgehobenen Momenten in einer sehr nahen Beziehung zu den Gemeinden Kleinasiens zu denken, in deren Mitte schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine sehr rege Bewegung des christlichen Lebens war. In Kleinasien war aber der Apostel Johannes die höchste Auktorität, hier hatte er, wie es scheint, eine längere Reihe von Jahren zugebracht, hier hatte er seine Apokalypse geschrieben, hier lebte sein Andenken in einem Kreise von Schülern fort, die sich um ihn gesammelt hatten, hier betrachtete man ihn nicht blos als den Stellvertreter Christi im christlichen Hohepriesterthum, sondern nannte ihn auch den an der Brust Jesu liegenden Jünger, um ihn mit diesem Prädikate der innigsten und vertrautesten Gemeinschaft mit Jesu auf ganz eigenthümliche Weise auszuzeichnen. In dem Schreiben des Polykrates bei Eusebius K.G. V. 24. wird Johannes auf eine aller Wahrscheinlichkeit nach vom Evangelium unabhängige Weise *ὁ ἐπὶ τὸ ϛῆθος τῦ κυρίυ ἀναπεσὼν* genannt. Ganz mit denselben Worten wird in dem Anhang zum Evangelium V. 20. von dem Jünger, welchen Jesus liebte, gesagt, er sei es, *ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ ϛῆθος αὐτῦ*, während im Evangelium selbst 13, 25. zwar auch gesagt ist, er habe *ἐπιπεσὼν ἐπὶ τὸ ϛῆθος τῦ Ἰησῦ* die Frage wegen des Verräthers an ihn gemacht, der eigentliche Ausdruck aber

zur Bezeichnung jenes Verhältnisses ist: ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, in welcher wohl nicht zufälligen Abänderung der in Kleinasien gewöhnlichen Form des Ausdrucks sich uns ein leiser Hauch des johanneischen Geistes darin zu erkennen geben möchte, dass das ἀνακεῖσθαι ἐν τῷ κόλπῳ auf jenes εἶναι des Sohns εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, 1, 18. anzuspielen scheint, um das Verhältniss des Lieblingsjüngers zu dem Herrn als ein dem Verhältniss des Sohns zum Vater analoges zu bezeichnen. Setzen wir nun diess als das Thatsächliche voraus, was unser den kleinasiatischen Gemeinden entweder selbst angehörender oder wenigstens sehr nahe stehender Evangelist vor sich hatte, diese hohe Bedeutung, mit welcher der Apostel Johannes in diesen Gemeinden als der an der Brust Jesu liegende Jünger geehrt wurde, zu welchem andern Apostelkreise musste der Verfasser eines Evangeliums, wie das johanneische ist, zumal wenn man noch überdiess erwägt, dass er die Wirkung desselben nur auf die Sphäre der christlichen Gemeinschaft berechnen konnte, in welcher, wie damals in Kleinasien, der eigentliche Herd des christlichen Lebens war, sich stärker hingezogen fühlen, als zu dem johanneischen? War denn nicht auch der Evangelist, wenn sein ganzes Evangelium darauf angelegt ist, das Innerste der Person Jesu dem Blicke aufzuschliessen, die ganze Göttlichkeit seines Wesens vor uns zu enthüllen, uns in seine verborgensten Gedanken, seine innigsten Gefühle und Empfindungen, die ganze Tiefe seines Herzens hineinsehen zu lassen, wenn er alles, was das christliche Bewusstsein in sich begreift, in seinem tiefsten Grund und Mittelpunkt aufzufassen, die ganze Entwicklung des christlichen Lebens und Denkens seinem höchsten absoluten Punkte zuzuführen sucht, in allem diesem gleichsam auch ein an dem Busen Jesu liegender Jünger, welcher, wie dort bei jenem Mahle Johannes, Fragen an ihn macht, auf welche er nur ihm, dem Vertrauten seiner Seele, die gewünschte Antwort gibt? Es gilt auch hier, was der Evangelist 1, 18. von dem Verhältniss des Sohnes zum Vater sagt, dass er als der Eingeborne, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο, nämlich das Göttliche, das noch kein menschliches Auge

gesehen hat, von dem analogen Verhältniss des Busen-Jüngers zu dem Herrn. Nur darauf kam es daher an, dass der Evangelist dieses absolute Bewusstsein in sich hatte. Wie er es gewonnen hatte, kann hier nicht weiter untersucht werden, wie es überhaupt kein Gegenstand einer nähern Untersuchung sein kann; es muss uns an der Thatsache genügen, dass er es, wie sein Evangelium bezeugt, in sich hatte. Hatte er es aber in sich, so war er dadurch berechtigt, sich im geistigen Sinne in demselben Verhältniss zu Jesu zu denken, in welchem während seines irdischen Lebens Johannes als der ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου zu ihm gewesen sein soll; dieses irdische Verhältniss hatte sich jetzt auf dieselbe Weise vergeistigt, wie überhaupt das Verhältniss Jesu zu den Seinen nach seiner Erhöhung nur als ein geistiges gedacht werden konnte. So gibt uns demnach das stehende Prädikat, das der Apostel Johannes als der ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden hatte, den Schlüssel zur Erklärung des Verhältnisses, in welches sich der Evangelist zum Apostel Johannes setzte [1]). Dagegen kann nun auch die Einwendung nicht

1) Er versetzte sich also geistig in das Verhältniss, in welchem Johannes als der an der Brust Jesu liegende Jünger zu ihm stund. Ohne Zweifel bezog sich dieses Prädikat ursprünglich auf den Apokalyptiker, sofern er die von Jesu mitgetheilten Offenbarungen nur in einem so vertrauten Verhältniss empfangen haben konnte. Man theilt dem an seiner Brust Liegenden seine innersten Geheimnisse mit. Das Prädikat sagt also nur in näherer Beziehung auf die Geheimnisse der Apokalypse dasselbe, was auch durch das in dem Briefe des Polykrates unmittelbar damit verbundene Tragen des hohenpriesterlichen Goldblechs bezeichnet ist. Dieses letztere Prädikat theilte Johannes mit Jakobus. Vielleicht dachte man sich ihn nach dem Tode des Jakobus und nach der Zerstörung Jerusalems als den Nachfolger des Jakobus im christlichen Hohenpriesterthum. Jakobus aber hatte diese hohe Auszeichnung als der ἀδελφὸς κυρίου. Scheint es nun nicht, auch der Verfasser des Evangeliums wolle seinen Johannes zu einem ἀδελφὸς κυρίου machen, wenn er Jesum am Kreuze zu seiner Mutter in Beziehung auf den Jünger, welchen er liebte, sagen lässt: siehe dein Sohn, und zu dem Jünger: siehe deine Mutter? Auch er wurde so ein ἀδελφὸς κυρίου, diese Auszeichnung selbst

geltend gemacht werden, die sehr nahe zu liegen scheint, dass wenn zwischen dem Evangelium und der Apokalypse eine so wesentliche Verschiedenheit ist, dass der Verfasser der einen dieser beiden Schriften nicht auch der der andern sein kann es auch als undenkbar erscheinen müsse, der der Apokalypse so fern stehende Verfasser des Evangeliums habe sich gleichwohl mit dem Apokalyptiker identificirt. Es kann darauf kein Gewicht gelegt werden, weil es ein ganz anderes Verhältniss ist, als die wirkliche Identität des Verfassers der beiden Schriften, welche daher auch keineswegs eben so möglich ist, wie jene blos ideelle, denn, was hindert uns anzunehmen, der Evangelist habe über den Apokalyptiker hinweggesehen, und sich nur an den *ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου* gehalten? Man darf aber das Verhältniss des Evangeliums und der Apokalypse nur näher in das Auge fassen, so wird man darin vielmehr nur eine Bestätigung der Ansicht finden können, dass der Evangelist sein Evangelium für johanneisch gehalten wissen wollte, und dass er dazu durch die Bedeutung bestimmt wurde, welche der Apostel Johannes in den kleinasiatischen Gemeinden hatte. Der Apokalyptiker steht dem Busen-Jünger nicht so fern, dass der Evangelist, wenn er mit dem letztern identisch sein wollte, sich nicht auch mit dem erstern hätte befreunden können. So sehr an der grundwesentlichen Verschiedenheit des Standpunkts des Evangeliums von dem der Apokalypse festgehalten werden muss, so wenig darf auf der andern Seite verkannt werden, dass zwischen dem Evangelium und der Apokalypse auch wie-

---

aber konnte ihren Grund nur in dem geistigen Verhältniss haben, in welchem er zu Jesu stund, sie war selbst nur der Ausdruck desselben. Nur im geistigen Sinne wollte also der Evangelist ein solches Verwandtschafts-Verhältniss mit Jesu anerkannt wissen. Von den leiblichen Brüdern Jesu sagt er ausdrücklich, was von keinem andern Evangelisten gesagt wird, sie haben nicht an Jesus geglaubt, 7, 5. Wie konnte er diess sagen, wenn Jakobus ein Bruder des Herrn war, und wenn er Apostel war, schon damals Apostel gewesen sein muss? Man sieht aber auch hieraus, wie diese äusseren, jüdischen, aber dabei doch historischen Verhältnisse ausserhalb seines Gesichtskreises liegen.

der eine gewisse Analogie und Verwandtschaft stattfindet, aber freilich nur eine solche, wie sie nur durch den über der Apokalypse stehenden Evangelisten frei aus ihm selbst, durch seine eigene schöpferische That, erzeugt werden konnte. Man kann mit Recht sagen, das Evangelium sei die vergeistigte Apokalypse, es sei auch eine Apokalypse, in welcher der Geist nicht discursiv thätig ist, sondern in der Anschauung lebt, in die grossartigste und inhaltsreichste Anschauung versunken ist. Ist das am meisten Charakteristische des Evangeliums die absolute Höhe des christlichen Bewusstseins, auf welcher der Verfasser steht, so ist ja auch der Seherblick des Apokalyptikers ganz auf die absolute Vollendung des christlichen Seins und Lebens gerichtet, nur mit dem grossen Unterschied, dass, was der Apokalyptiker aus der wahren Wirklichkeit des Daseins in eine transcendente Zukunft hinauswirft, und unter den gewaltigen Geburtswehen einer erst werdenden Welt zu Stande kommen lässt, dem Evangelisten die immanente Gegenwart des in sich klaren und ruhigen christlichen Selbstbewusstseins ist. Hier wie dort ist es die Entwicklung eines grossen Kampfes, in welchem die Idee des Christenthums sich realisirt; dort ist es der Kampf mit dem antichristlichen Heidenthum, über welches die Gemeinde der Heiligen ihre Triumphe erringen muss, hier der Kampf mit dem ungläubigen Judenthum, welchen Jesus selbst zu bestehen hat. In der Idee des Antichrists hat der Kampf der Apokalypse als der Kampf feindlich einander gegenüberstehender Mächte sein bewegendes Princip, aber auch der Evangelist fasst den Kampf Jesu mit dem Judenthum als den Kampf mit dem Satan, dem Fürsten der Welt, auf 13, 27. 14, 30. Es ist demnach bei aller Verschiedenheit des Standpunkts und der Sache wenigstens dieselbe Anschauungsweise. Aber auch selbst die Christologie der Apokalypse steht in einer solchen Beziehung zu der des Evangeliums, dass der Evangelist bei aller sonstigen Differenz von dem Apokalyptiker sein eigenes Bewusstsein in ihm wiederfinden konnte. Die Aehnlichkeit und Gleichheit der beiderseitigen Christologie ist allerdings nur eine scheinbare, aber wenn auch, wie in Betreff der drei hier in Betracht kommenden Punkte gewiss sehr richtig gezeigt wor-

den ist [1]), die Benennung Christi ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, 3, 14. wohl nur den Namen des Messias als vorweltlich geschaffen bezeichnen soll, und dieses Prädikat nicht dogmatisch genommen, sondern nur als gesteigerter Ausdruck für den Gedanken gebraucht ist, dass der Messias das höchste Geschöpf sei, dasjenige, auf welches bei der Schöpfung von Anfang an Rücksicht genommen wurde, wenn ferner der dem Messias beigelegte Jehovahname (22, 13) noch in keiner Beziehung auf eine Jehovahnatur zu schliessen berechtigt, und nur eben dieser Name es ist, wenn die Apokalypse 19, 13. Jesus das Wort Gottes nennt, womit sie ihn nicht als eine vorweltlich aus Gott hervorgegangene Persönlichkeit bezeichnen, sondern ihm nur den Jehovahnamen als Ehrennamen beilegen will, so ist doch in allen diesen Prädikaten wenigstens dem Namen nach dasselbe, wie in dem Evangelium, es sind so gleichsam die Formen gegeben, welche nur mit ihrem realen Inhalt noch erfüllt werden müssen, und es konnte daher der Evangelist, wenn er auch ein ganz anderer als der Apokalyptiker war, und seine Christologie auf einem ganz andern Boden entstanden war, sie doch als identisch mit der der Apokalypse betrachten, und sich hierin besonders in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Apostel Johannes wissen. Ist dadurch die Möglichkeit der Anschliessung des Evangelisten an den Apokalyptiker begründet, so werden solche Berührungspunkte beider Schriften um so beachtenswerther, welche uns die Vermuthung sehr nahe legen, der Evangelist habe nicht nur die Apokalypse gekannt, sondern auch in Ausdrücken und Vorstellungen Manches, vielleicht sogar mit einer gewissen Absichtlichkeit sich angeeignet. Es lassen sich mehrere Züge dieser Art nachweisen, und es zeigt sich dabei auch im Einzelnen dasselbe Verhältniss, das für den Unterschied der beiden Schriften im Ganzen charakteristisch ist, in der Tendenz des Evangeliums, das sinnlich Concrete der Apokalypse zu vergeistigen und in eine höhere ideelle Sphäre zu erheben [2]).

Ist so, wie es scheint, der Evangelist selbst recht sorgfäl-

---

1) Jahrb. I. S. 710 f.

2) Man vgl. hierüber Jahrb. I. S. 700 f.

tig den Spuren des Apokalyptikers nachgegangen, war es ihm absichtlich darum zu thun, sein Evangelium als eine Schrift desselben Lieblingsjüngers Jesu erscheinen zu lassen, für welchen der Apostel Johannes in der Tradition der kleinasiatischen Gemeinden galt, so mag hieraus die Aufnahme, welche seine Schrift fand, nur um so erklärbarer werden, aber es bleibt uns nach allem bisher Erörterten noch immer ein Bedenken zurück, das schon längst bei der Bestimmung des Verhältnisses des Evangeliums und der Apokalypse kaum zurückgehalten werden konnte. Wie ist es möglich, muss zuletzt noch gefragt werden, wenn der Unterschied des Evangeliums und der Apokalypse so gross ist, dass beide nicht demselben Verfasser angehören können, dass das Evangelium, sobald ihm der apostolische Ursprung abgesprochen wird, seinem ganzen geistigen Gehalte nach nicht sogleich tief unter die Apokalypse herabsinkt, scheint es doch, das Evangelium solle nur dazu für eine nicht apostolische Schrift erklärt werden, damit sein, wie von einer hemmenden Fessel befreiter Geist um so freier und ungehemmter über die Apokalypse sich hinaufschwingen kann. Wie ist es denkbar, dass das Evangelium als nichtapostolisch eine so originelle Schrift und der Verfasser einer so originellen Schrift eine so unbekannte Person ist? »Man vergleiche nur«, sagt Lücke [1]), »mit unserem Evangelium selbst die besten Produkte der sogenannten apostolischen Väter, welch' ein Abstand in der Denkweise, Darstellungsart und selbst der Sprache! Während in diesen Werken immer doch nur Nachbildung apostolischer Gedanken und Reden vorherrscht, zeichnet sich das johanneische Evangelium durch eine Eigenthümlichkeit der Auffassung und Darstellung aus, welche weit eher von einem bedeutenden Apostel zu erwarten ist, als von einem apostolischen Schüler. Doch mag das kritische Gefühl bei dem Mangel an vollständiger Kenntniss der Zeit hierin leicht irren. Aber das kann man mit Gewissheit sagen, dass, wenn ein Späterer am Ende des ersten Jahrhunderts oder am Anfange des zweiten ein solches Evangelium unter dem Namen des Apostels Johannes componirt hätte, die-

1) A. a. O. I. S. 88.

ser Mann ein ausserordentlicher gewesen sein müsste, der mit geschickter Hand aus reiner Dichtung mehr als nur scheinbare Wahrheit zu machen verstand, oder, wenn doch zu viel harter Fels wirklicher Geschichte darin ist, seine Erzählung aus Quellen schöpfte, welche wenigstens zum Theil diejenigen, woraus unsere drei Evangelien geflossen sind, weit übertrafen. Aber wem muss nicht das Eine, wie das Andere, besonders aber das Letztere, als ein ungleich grösseres historisches Räthsel erscheinen, als die ersinnlichsten Schwierigkeiten der johanneischen Authentie«? Aus welchem harten Fels der geschichtliche Inhalt unsers Evangeliums besteht, und aus welcher Quelle es geschöpft ist, haben wir schon gesehen. Bleiben wir daher hier nur bei dem Hauptbedenken stehen, das noch erhoben wird, wie sich die Originalität des Evangeliums mit der nichtapostolischen sogar völlig unbekannten Persönlichkeit seines Verfassers vereinigen lässt. Das Eine soll also mit dem Andern sich nicht recht zusammendenken lassen, aber was ist denn hier so Undenkbares? Ist denn das johanneische Evangelium die einzige Erscheinung dieser Art, selbst unter unsern kanonischen Schriften? Man hat mit Recht zur Antwort auf diese Einwendung namentlich an den Hebräerbrief erinnert. Es kommt jedoch freilich nicht blos darauf an, die Sache mit einem analogen Beispiel zu belegen, sie kann nur aus dem Entwicklungsgange der ersten christlichen Zeit begriffen werden. In dieser Hinsicht muss nun geradezu gesagt werden, dass man sich mit jenem Befremden, wie ein so originelles Produkt ausserhalb des apostolischen Kreises habe entstehen können, auf jenen judaisirenden Standpunkt stellt, auf welchem man es auch nicht begreifen konnte, wie nach jenen Aposteln, welche die unmittelbaren Jünger Jesu waren, ein anderer Jünger aufstehen konnte, welcher nicht Apostel in demselben Sinne, wie jene war, und doch sie alle an Originalität und Kraft des Geistes übertraf. Man halte hier nicht sogleich die Einwendung entgegen, der Fall sei ein ganz anderer, er beweise vielmehr das Gegentheil, auch Paulus sei ja zum Apostelamt berufen worden, und nur als berufener Apostel habe er mit der Originalität und Kraft des Geistes, die ihn auszeichnete, für das Christenthum wirken

können. Als die Hauptsache seiner Berufung betrachtete der Apostel Paulus selbst, wie wir aus Gal. 1, 16. sehen, dass es Gott gefiel, wie er sagt: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Eine solche innere Offenbarung und Erleuchtung des Geistes konnte ja auch der Verfasser des johanneischen Evangeliums für den Zweck seines εὐαγγελίζεσθαι haben, und wir müssen eine solche in ihm voraussetzen, wenn wir seine Darstellung der Person Christi als eine wahre und ihrer Idee adäquate anerkennen wollen. Es wäre ein höchst übereilter und grundloser Schluss, wenn man so schliessen wollte, weil das Evangelium nicht von dem Apostel Johannes verfasst sein kann, könne auch seine Darstellung keine wahre sein. Die Wahrheit seiner Darstellung ist nicht nach dem Ansehen der Person, sondern nur nach den in der Sache selbst liegenden Gründen zu beurtheilen. Ist die Sache an sich wahr, so hat die Darstellung ihre Wahrheit in sich selbst, wer auch der Verfasser des Evangeliums sein mag, und es haben nur die, die das Evangelium nach seiner objektiven Wahrheit auffassen wollen, die Aufgabe, seine Wahrheit nicht einzig nur in die äussere, dem Verfasser zur blossen Form dienende geschichtliche Motivirung zu setzen. Ist die hier gegebene Darstellung der Person Christi wahr und ihrer Idee adäquat, so bleibt sie wahr, mag Christus mit einem Nicodemus, einer samaritanischen Frau, mit den Juden wirklich so gesprochen haben, wie der Evangelist ihn sprechen lässt, oder nicht, sie ist also wahr, nicht weil es sich mit dem ganzen Detail der geschichtlichen Umstände, die zur erzählenden Seite des Evangeliums gehören, wirklich so verhält, sondern weil sie allein die dem christlichen Bewusstsein, der absoluten Idee des Christenthums, die nur in ihr auf ihren absoluten Ausdruck gebracht ist, adäquate ist. Ist sie aber an sich wahr, und müssen wir ebendesswegen den Verfasser des Evangeliums als den Ersten anerkennen, welcher dem objektiven Inhalt des christlichen Bewusstseins diesen Ausdruck gegeben hat, weil dieser Inhalt in ihm zuerst zum klaren Bewusstsein gekommen ist, warum sollte nicht auch von ihm gelten können, was der Apostel Paulus von sich sagt: εὐδόκησεν ὁ θεὸς ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐ-

τῷ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Und wenn der Apostel Paulus auf diese innere Offenbarung und Berufung sein apostolisches Bewusstsein gründen konnte, obgleich er sich dabei wohl bewusst sein musste, dass er, wenn man nur auf die äussere Weise der Berufung sah, keineswegs in demselben Sinn Apostel sein konnte, in welchem die andern es waren, warum sollte ein Anderer, welcher der apostolischen Zeit schon ferner stund, das mit so grosser Energie in ihm erwachte evangelische Bewusstsein nicht wenigstens in der Weise auch für apostolisch zu halten berechtigt gewesen sein, dass er sich mit aller Innigkeit seines Gefühls in die Seele und Person des Apostels hineinversetzte, welcher als der Liehlingsjünger Jesu, wofür er in der Tradition galt, auch den tiefsten Einblick in die innere Göttlichkeit des Wesens Christi und den innern Entwicklungsprocess der evangelischen Geschichte gehabt haben muss? Dagegen kann nun freilich immer wieder die Instanz gemacht werden: mag auch der Evangelist sich ein apostolisches Ansehen geben, welches er will, er ist darum doch kein wahrer und wirklicher Apostel, und wenn alles dasjenige, was er über die Person Christi, sein Leben und Wirken sagt, nicht auf eigener Anschauung beruht, nicht Selbstgesehenes und Selbsterlebtes ist, welchen Anspruch auf Wahrheit überhaupt und insbesondere auf historische Wahrheit kann seine Darstellung der evangelischen Geschichte machen? Instanzen ähnlicher Art wurden auch dem Apostel Paulus gemacht; aus der nächsten Umgebung der Judenapostel kamen die Gegner, welche ihm alle apostolische Auktorität absprachen, und der Hauptgrund, welchen sie gegen ihn geltend machten, war, dass er Christus nicht gesehen, d. h. nicht so äusserlich im Fleische, wie sie, gesehen habe, dass er somit auch nicht aus der geschichtlichen Anschauung heraus, welche sie gehabt haben, das Evangelium verkündigen könne. Die Antwort, welche der Apostel Paulus auf solche Einwendungen der Gegner gab, ist noch immer die schlagendste Widerlegung derer, welche historisch-kritische Resultate, wie die in Betreff des johanneischen Evangeliums, mit den Consequenzen, die sie aus ihnen ziehen, bestreiten wollen. Konnte der Apostel Paulus denen, die ihn gar nicht als Apostel

gelten lassen wollten, weil er nicht Apostel in ihrem Sinne war, entgegenhalten: *οὐχὶ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;* 1 Cor. 9, 1., warum hätte nicht auch der Evangelist auf dem Grunde derselben innern Offenbarung des Sohns von sich sagen können: *ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρὸς, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας,* wenn er auch gleich diese Herrlichkeit nicht äusserlich mit leiblichen Augen sah, sondern in der geistigen Anschauung, in welcher sich ja allein die Herrlichkeit des Eingebornen, seine Gnade und Wahrheit, in ihrer absoluten Bedeutung aufschliessen kann? Schon diess also konnte auch der Evangelist für sich geltend machen, aber man beachte nur, worauf sich der Apostel Paulus weiter berief, wenn seine Gegner seine apostolische Auktorität mit einem Princip angriffen, das er nicht als das richtige anerkennen konnte. Im Gegensatz gegen ein Princip, welchem zufolge alles zuletzt nur auf der äussern Anktorität beruhte, auf einem thatsächlichen Verhältniss, einem äusserlich abgelegten Zeugniss, stellte er ein ganz anderes Princip auf, wenn er die Läugner seiner apostolischen Auktorität auf die unläugbaren Früchte seines apostolischen Wirkens hinwies. Ihr seid mein Werk in dem Herrn, sagt er der Gemeinde, in welcher solche Gegner gegen ihn auftraten, 1 Cor. 9, 1 f., gelte ich andern nicht als Apostel, so muss ich doch euch dafür gelten, denn ihr seid das urkundliche Zeugniss für mein Apostelamt in dem Herrn, und diess ist meine Rechtfertigung gegen die, die absprechend über mich urtheilen. Wer also apostolisch wirkt, muss doch wohl auch Apostel sein, die Wirkung kann nicht ohne die ihr entsprechende Ursache gedacht werden, wer so wirkt, muss das innere Princip des apostolischen Berufs in sich haben, wie es sich auch mit seiner äussern Berufung verhalten mag. Wie hätte er der Stifter christlicher Gemeinden sein können, ohne das Princip der christlichen Gemeinschaft in sich zu haben? Auf dieselbe Weise kann man sich auch auf die Briefe des Apostels als ein *ἔργον* des Apostels *ἐν κυρίῳ* berufen, als ein urkundliches Zeugniss seines ächt apostolischen Geistes, und mit demselben Rechte kann man nun auch vom johanneischen Evangelium sagen: wer kann ein Evangelium, wie das johanneische

ist, verfasst haben, ohne dass er als Verfasser desselben, wer er auch sein mochte, den ächten Geist der evangelischen Geschichte und der evangelischen Geschichtsschreibung in sich hatte? Derselbe Schluss also, mit welchem die Apologeten von dem unbestreitbaren Charakter des johanneischen Evangeliums auf dessen Verfasser schliessen, soll hier auch gelten, aber warum soll es hier nur auf das Merkmal des specifisch Apostolischen in jenem ursprünglichen und engsten Sinne ankommen, in welchem selbst die Briefe des Apostels Paulus nicht als apostolische Schriften anzusehen wären? Ein Evangelium, das, seit es aus dem Dunkel seines Ursprungs an das Licht getreten, in dem christlichen Bewusstsein aller Jahrhunderte ein so sprechendes Zeugniss seines ächt evangelischen Geistes erhalten hat, kann durch alle Resultate der historischen Kritik von seinem Werthe nichts verlieren, es bleibt auch so das einzige zarte rechte Evangelium, das über allen andern steht, und auf eigenthümliche Weise vor ihnen sich auszeichnet; nur das kann die Kritik, ohne sich in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst zu verwickeln, nie zugeben, dass es das Werk des Apostels Johannes ist, der schöpferische Geist aber, der es aus sich geboren, ist derselbe, mag das Individuum, das das Subjekt dieses Geistes war, so oder anders geheissen haben. Ist der Geist des Christenthums überhaupt ein frei waltender, schöpferisch wirkender, der weht, wo er will, dessen Stimme wir hören, wenn wir auch nicht wissen, woher er kommt, so hat er in seiner Freiheit auch die freie Macht, die Zeugen seiner Wahrheit da oder dort sich zu erwecken, und die Erscheinung, dass auch ausserhalb des ursprünglichen Evangelienkreises noch ein anderes Evangelium hervorgegangen ist, zu einer Zeit, in welcher die gewöhnliche Meinung die produktive Kraft der evangelischen Geschichtschreibung längst für erschöpft halten will, kann uns so wenig irre machen, als wir an der Thatsache uns stossen können, dass ausserhalb des ursprünglichen Apostelkreises noch ein anderer Apostel erstanden ist. Nur der Unterschied findet zwischen diesen beiden das freie frische Wirken des Geistes in jener ersten Zeit so sprechend beurkundenden und sich gegenseitig beleuchtenden Erscheinungen statt, was

aber an sich gleichfalls nichts befremdliches sein kann, dass, während wir dort das thatkräftige, in die weite Welt hinausstrebende Wirken eines Mannes, welcher seinen apostolischen Beruf anders als auf diese Weise nicht bethätigen konnte, in seiner ganzen Offenkundigkeit erblicken, wir hier dagegen das stille Schaffen des evangelischen Geistes in einem schriftstellerischen Produkt vor uns haben, dessen Verfasser, wenn er die ganze Frucht seines Werks dem Namen des Apostels Johannes überliess, statt, wie man meint, die Ehre eines Andern sich anzueignen, nur einen ächt evangelischen Beweis schweigender Selbstverläugnung gegeben hat. Was wäre also hier Anstössiges und Verwerfliches? Ja, selbst für die geschichtliche Wahrheit, wenn man ihren Werth in die Erzählung des thatsächlich Geschehenen setzt, geht durch das Resultat der Kritik über den Verfasser des Evangeliums im Wesentlichen nichts verloren. Die Ansicht von dem Charakter des Evangeliums kann ja auf keine Weise nur an dem Namen des Verfassers hängen. Das Evangelium wird, wenn wir es als Werk des Apostels Johannes betrachten, nicht historischer, als es auch ohne diese Voraussetzung ist. Es muss nach denselben Grundsätzen der historischen Kritik untersucht und beurtheilt werden, mag der Verfasser ein Apostel sein, oder ein Anderer, die Idee des Ganzen, der Zusammenhang der einzelnen Theile, das Verhältniss zu den synoptischen Evangelien, alles diess muss in dem einen Fall wie in dem andern auf dieselbe Weise bestimmt werden. Wäre auch der Verfasser ein Apostel, wir müssten doch zugleich annehmen, dass er die Absicht gar nicht hatte, ein rein historisches Evangelium zu geben, und diese Absicht von Anfang an gar nicht haben konnte, wenn er die Idee des Logos zur wesentlichen Idee seines Evangeliums machte. Was der Logos an sich und in seiner Beziehung zu der Person Jesu ist, dass dieses bestimmte menschliche Individuum mit dem ewigen Logos identisch ist, ist an sich kein Gegenstand einer empirischen Wahrnehmung, worüber ein Augenzeuge einen rein historischen Bericht erstatten könnte. Was, wie bei der Geschichte, so auch bei der evangelischen Geschichte, ganz besonders aber bei einem Evangelium, wie das johanneische ist, nie

vergessen werden darf, dass wir die Geschichte nirgends in ihrer reinen Objektivität vor uns haben, sondern nur in Berichten und Darstellungen, in welchen wir erst kritisch ausscheiden müssen, was an ihnen nur subjektiv ist, um der historischen Wahrheit mehr oder minder nahe zu kommen, bleibt immer der Hauptgesichtspunkt, aus welchem das johanneische Evangelium zu betrachten ist; es kann in dem einen Falle wie in dem andern nur als eine durch die Subjektivität ihres Verfassers hindurchgegangene und durch sie vermittelte Darstellung genommen werden, mag der Verfasser ein Apostel sein oder nicht, und wir hätten daher im erstern Falle nur um so augenscheinlicher den Beweis vor uns, wie selbst schon auf dem apostolischen Boden der evangelischen Geschichtschreibung Objektives und Subjektives, Selbsterfahrenes und Selbstgedachtes, Geschichte und Spekulation auf die vielfachste Weise, im Einzelnen so oft nicht mehr unterscheidbar, in einander eingegriffen haben. Wer will daher der Kritik nur den Vorwurf der Willkür und Vermessenheit machen, wenn sie auch in der evangelischen Geschichte nach denselben Grundsätzen verfährt, nach welchen sie überhaupt in der Geschichte zu verfahren hat, wenn sie für diesen Zweck an die vorliegenden Data sich hält und ihren Spuren nachgeht, um zu einem mehr oder minder wahrscheinlichen Resultat zu kommen? Sie will ja nur den Thatbestand, wie er ist, feststellen und herkömmlichen Meinungen, welche so oft nur die Folge haben, dass dem freien Walten des Geistes in einer schöpferischen Periode durch die Beschränktheit und Befangenheit einer spätern Zeit eine Schranke gesetzt wird, welche er selbst sich nie gesetzt hat, nur das absprechen, worauf sie, sobald man auf den Grund und Ursprung zurückgeht, kein gegründetes Recht aufzuweisen haben. Nimmermehr aber wird sie sich in ihren Resultaten durch Einwendungen irre machen lassen, welche nur aus einem ihr völlig fremdartigen Interesse entsprungen sind, und weil nun doch einmal in der steten Wiederholung des längst Gesagten nichts Besseres vorzubringen ist, ihre Stärke nur in dem Erfolge haben, mit welchem es gelingt, die Reinheit ihrer Absicht zu verdächtigen.

2.

Die orthodoxe Lehre von dem doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformirter Fassung.

Aus einer Vorlesung über vergleichende Dogmatik.

Von

Prof. Dr. Schneckenburger.

Zweite Abtheilung.

(Schluss)

Wir müssen aber, um den Stand der Erhöhung ganz zu verstehen, den wir bisher mehr nur in Rücksicht auf die Person betrachtet haben, auch noch die mittlerischen Geschäfte ins Auge fassen, welche in ihn fallen. Sie sind die Intercession nebst Benediktion und die Königsherrschaft. Durch jene zieht sich das hohenpriesterliche Amt, dessen Einen Theil sie ausmachen, unmittelbar in den Stand der Erhöhung fort, während das prophetische nur mittelbar fortgeführt wird. Die Königsherrschaft ist das eigentliche Amt dieses Standes, welches die übrigen Funktionen gleichsam zum Ziele führt. Die Erlösung an sich ist geschehen; es handelt sich nur noch um die fortgehende *redemtionis applicatio,* d. h. darum, sie zur wirklichen Erlösung der Menschen zu machen, ihnen das Heil faktisch und persönlich anzueignen. Dazu verhalten sich nun beide Amtsfunktionen so, dass die königliche Wirksamkeit direkt auf die Menschen hin geht, die hohenpriesterliche als Fürbitte eine für die Menschen auf Gott hin gehende Aktion ist, woneben die Benediktion wieder in die Richtung der königlichen Thätigkeit umbeugt. Die Aktionen der Fürbitte mit den Aktionen der Königsherrschaft in Eine Vorstellung zu verbinden, ist ober-

flächlich angesehen eine nicht leichte Aufgabe, und scheint nicht vollziehbar, ohne der letzteren Funktion etwas zu derogiren, oder umgekehrt die Fürbitte durch das königliche Selbstthun zu einem blossen Bilde werden zu lassen.

Durch sein königliches Amt im Stande der Erhöhung ist nämlich der Gottmensch als der in eigener persönlicher höchster Auktorität handelnde und waltende, mittheilende und disponirende Faktor gesetzt, durch die priesterliche Fürbitte dagegen stellt er sich in Abhängigkeit von einem höheren Faktor und bei diesem erst suchend, was den Seinigen zukommen soll. Beide confessionellen Lehrsysteme streben darnach, diesen Widerspruch der Vorstellung je durch eigenthümliche nähere Bestimmungen auszugleichen, und dadurch erhalten jene Funktionen selbst eine eigenthümliche Bedeutung. Aus der oben betrachteten reformirten Fassung der Person Christi im Erhöhungsstande scheint sich noch eher eine schickliche Stelle für die Intercession in dem eigentlichsten Sinn zu ergehen, als im lutherischen System, wo diese concreten und wiederholten Intercessions-Akte dem bereits mit Allmacht u. s. w. auch nach seiner menschlichen Natur ein für allemal ausgerüsteten Gottmenschen, der die Welt regiert, nicht passen wollen. Dort ist ja auch der erhöhte Gottmensch nach seiner zur Rechten Gottes sitzenden Menschheit nur in dem Fall, von Gott Güter zu erbitten, nicht aber sie auktoritative zu ertheilen. Sogar die eigentliche Bitte für sich findet noch Statt, gemäss der ganzen Situation, da er nach seiner individuellen Menschheit im Wachsthum zur Vollendung begriffen ist [1]). Er macht seine Leistungen, sein Verdienst geltend, um die entsprechenden Güter für die Seinen zu verlangen, als seinen eigenen Mühelohn. Von der hohepriesterlichen Fürbitte im Erniedrigungsstand unter-

---

1) Der enge Zusammenhang der eigenen persönlichen Vollkommenheit des Gottmenschen und des Gedeihens seiner Kirche zur Vollendung ist oben nachgewiesen. *Intercessio — non intelligitur illius pro se, nisi quatenus gloria Christi in nos redundat, sed oblationis a se faciendae aut factae repraesentatio, ut illius intuitu nostras necessitates et preces gratiose expleat Deus.* Marckii Comp. p. 357.

scheidet sich die jetzige blos dadurch, dass sie nicht mehr *humili oratione*, sondern *modo plane glorioso* geschieht, in einem Modus entsprechend demjenigen Grad von Herrlichkeit, den der Gottmensch jetzt einnimmt. Wenn wir uns nun aber erinnern, dass Werth und Kraft der Leistungen, welche das Verdienst Christi constituiren, allein von der göttlichen Natur als dem eigentlichen Faktor herrühren, dass für jeden Stand des persönlichen Daseins die menschliche Natur blos das an sich selbstlose Organ bildet, durch welches der λόγος seine Thätigkeit ausübt: so werden wir auch in dieser hohepriesterlichen Funktion das Thun der göttlichen Natur von der Art finden, dass ihm die Ausführung durch das Organ der angenommenen menschlichen keine wesentliche Bedeutung beigiebt. Darum wird dann ausdrücklich das gottmenschliche Intercediren Christi in beiden Ständen ganz in eine Linie gesetzt mit dem ewigen Intercediren des λόγος, und gelehrt, dass Christus seine Intercession begonnen habe — *necdum incarnatus* Marck p. 358 [1]). Sofern nun alles Gewicht dieser Intercession auf der göttlichen Natur des Intercedirenden beruht, so sind die einzelnen Akte, wie sie die erhöhte menschliche als Gebete ausübt, nicht für sich Causalitäten, um deren willen und durch die den Menschen Segen zufliesst, sondern es ist die in jenen einzelnen Gebeten sich zeitlich vollziehende ewige Selbstdarstellung des λόγος im Gottmenschen vor dem Anschauen Gottes, was die Communication der Heilsgüter an die Einzelnen vermittelt. Damit geht der specifische Begriff der Intercession über in den weiteren der Stellvertretung überhaupt, wie sie im Gnadenrathschluss der Trinität ewig vollzogen ist. Geschehen zwar auch einzelne Intercessions-Akte von dem Gottmenschen, der nach seiner vorzüglich ausgerüsteten menschlichen Natur, geschweige denn nach seiner göttlichen, Kunde hat von den Bedürfnissen der Seinigen, und nach beiden den Willen, ihnen abzuhelfen, so ist die Wirksamkeit dieser einzelnen Intercessions-Akte doch keine andere,

1) Die *oblationis a se faciendae repraesentatio* war von Ewigkeit her die Sache des λόγος, als des alleinigen Faktors der einstigen Oblation.

als die der gottmenschlichen Persönlichkeit überhaupt, sofern sie im göttlichen Anschauen alle ihr zugehörigen Menschen vertritt. Parallel dieser Wirkung auf Gott hin, welche die der vom Gnadenrathschluss prädestinirten gottmenschlichen Person ist, in und durch welche die Menschen mit Gott Gemeinschaft haben, geht die Wirkung auf die Glaubigen; die Eine ist der Reflex der andern. Diese Wirkung ist aber die Zuversicht derselben, Christus zum Stellvertreter zu haben, und in seinem Namen zu beten, und findet Statt bei denen, welche durch den Glauben in die *unio* mit ihm getreten sind. Wenn als Inhalt der Fürbitte Christi angegeben wird: *quotidianae nostrae necessitates, ac repetitae diaboli accusationes,* wenn ihre *efficacia* heisst *fundamentum certum fiduciae Christianae ac precationis in illius nomine,* (Marck. 358) so erscheint sie deutlich als das ins Jenseitige projicirte Correlat des glaubigen Gebets in seinem Namen, oder anders ausgedrückt, als wesentlich zusammenfallend mit dem, was sonst Intercession des heil. Geistes heisst [1]). Wenn gesagt wird, »dass Christus unser Hohepriester selbst im Gericht Gottes unsere Partei nimmt, und mit Darstellung seines Opfers und Verdienstes alle Anklagungen wider uns zu nichte macht« (Hottinger, Mark und Kern u. s. w. S. 363): so müssen wir uns sogleich der Wendung erinnern, welche Calvin diesem Gedanken gibt, wornach eben **wir** es sind, welche dem Gericht Gottes Christus als unsern Schild

1) Es wird zwar folgender Unterschied der Intercession des Gottmenschen von der Intercession des h. Geistes angegeben (Mastr. p. 467) *Christus intercedit absque nobis, dum spiritus nobiscum intercedit. Christus — ut pontifex et advocatus extra nos, spiritus ut assistens, efficax sua operatione intra nos etc.* Allein diess reducirt sich einfach darauf, dass Christus eine menschliche Person ausser uns ist. Aber seine gottmenschliche Intercession geschieht nicht *absque nobis*, sondern wir sind als die Seinen durch die *unio* mit ihm dabei, er ist durch seinen Geist selbst in uns, und eben unsere Gebete sind es, die er durch seine Intercession Gott angenehm macht. Darum wird die Stelle Röm. 8, 26, 27. geradehin auch auf Christus angewendet, und von seiner Intercession überhaupt gar nichts abgeleitet, was nicht völlig als Effekt einer andern Aktion gleichfalls betrachtet werden könnte.

vorhalten, müssen uns erinnern, dass das *tribunal* Gottes nur das *in mente nostra* ist, jenes Zunichtemachen mithin nichts objektiv vorgehendes [1]), und die Intercession Christi nur unsere Vorstellung, durch welche wir als Christo im Glauben eingeleibte für uns die Consequenzen dieser *unio* entwickeln; dass die göttliche Justifikation selbst nur ein in uns vorgehender mittelbar göttlicher Akt ist, nämlich der Akt der vom Geist gewirkten glaubigen Selbstapplikation des *meritum* Christi, darauf beruhend, dass wir *secundum veritatem in Christo* sind, mithin Gott uns *secundum veritatem* als Glieder Christi betrachten muss [2]).

Da somit alles Wesentliche, was von der Intercession des Gottmenschen für uns abgeleitet wird, einem subjektiven Processe angehört, der mit der Wiedergeburt als *unio cum Christo* beginnt, und aus ihr in gesetzmässigem Verlauf sich entwickelt, so fragt sich noch, ob vielleicht die Wiedergeburt selbst als

1) Die Operation ist durchaus nur unsere subjektive, indem wir im Opfer Christi unsere Sünden getilgt sehen, oder sein Verdienst uns appliciren *peccata nostra ipsi imponendo, quod ea Deus dudum ipsi imposuerit* (Mastricht. p. 473), also dem gnädigen Gedanken Gottes, der in Christi Satisfaktion realisirt worden ist, nachdenken.

2) Ausser den früher gegebenen Nachweisungen, die noch mit vielen Variationen vermehrt werden könnten, ist hier besonders auch zu beachten die Wendung, wornach die Intercession aus der priesterlichen Fürbitte vielmehr eine Rechtsforderung Christi wird, wodurch sich auch hier der Uebergang der priesterlichen Funktion in die königliche darstellt, z. B. *Beveridge Reflexions sur la religion* 1731; p. 62. *Je crois qu'il n'est pas tant mon solliciteur devant le thrône de la miséricorde, qu'il est mon avocat devant le tribunal de la justice de Dieu, où il plaide le droit, que j'ai à la couronne de la gloire.* Sofern ich nun mit Christo durch den Glauben Eins bin, ja *que je suis au Ciel réellement en Lui*, so kann ich selbst an das Tribunal der Gerechtigkeit appelliren. *Je puis crier non seulement Grace, Grace, mais aussi: Justice, Justice mon Dieu juste!* p. 59. — Am deutlichsten spricht die reformirte Ansicht Rudolf aus Catechesis palat. 1697. *Etsi Christus in coelo verba suppliciter orantis non faciat, nihilominus sacrificium Christi factaque in terris intercessio perinde valent, ac si Christus etiamnum supplici verbo interpellaret ac disertim diceret: redime ipsum etc.*

Wirkung jener Intercession zu fassen sei, in welchem Falle dieselbe denn doch als eine reale Causalität auf die zeitlose Ordnung des menschlichen Lebens influiren würde. Es zu läugnen, dazu berechtigt noch nicht der Umstand, dass die Fürbitte nicht für die Menschen schlechthin, sondern nur für die Erwählten geschieht [1]). Denn auch die Erwählten sind von Natur in einem Zustand des Verderbens, welchem sie erst durch die Wiedergeburt in die Gemeinschaft mit Christus entrückt werden. Somit könnte immerhin die, wenn auch auf die Erwählten beschränkte, hohepriesterliche Fürbitte dahin zielen, dass den noch im natürlichen Verderben stehenden Erwählten das neue Leben des Glaubens, die wirkliche *communio* mit Christus aufgehe. Eine darauf gehende Willensrichtung muss in dem erhöhten Gottmenschen angenommen werden. Allein stellt sich diese Willensrichtung als Intercession dar? Nein, denn jene die Wiedergeburt schaffende Vokation ist nicht ein Akt des Vaters, den der Sohn postulirt, wie er gemäss dem ewigen Gnadenrathschluss als Stellvertreter der Glaubigen die in der Gemeinschaft mit Gott liegenden Gnadengüter für sie postulirt, sondern ein Akt des heil. Geistes, den der Sohn selbst als Organ gebraucht, somit ein direkter Akt des Gottmenschen selbst als Königs, der sein Reich einnimmt, als Haupts, das seine Glieder sich anbildet, als Hohenpriesters, der nach geschehenem Opfer sein Volk segnet. Sein Volk sind die Erwählten, sie werden gesegnet durch die wirksame Berufung, und erst an sie als Glaubige geschieht die persönliche Applikation der Verdienste Christi mittelst ihrer glaubigen Selbstapplikation, die sich reflektirt in der priesterlichen Fürbitte. Demnach findet sich nirgends die Lehrform, wornach auch die Genesis des Glaubens oder der Wiedergeburt von der Intercession Christi abgeleitet würde, sondern sie steht entweder als die direkte Frucht der

---

1) Selbst auf das Heil der Nichterwählten darf wohl nach der Analogie des Erniedrigungsstandes ein *affectus Christi humanus* noch immer gehend gedacht werden, der aber nichts mit der priesterlichen Intercession zu thun hat, und sich als *voluntati divinae subjectus* immer wieder zurücknimmt.

Auferstehung (Heidelb. Katech.), oder als Werk des königlichen Amts durch den heil. Geist da [1]).

---

1) Nur auf den andern Theil des Priesteramts, die *benedictio*, wird die Genesis des Glaubens oder die Wiedergeburt bezogen, aber ganz in gleicher Weise, wie die übrigen *spiritualia* bis zur *glorificatio*, und zwar mit der ausdrücklichen Bestimmung, welche die *benedictio* der Abhängigkeit von der *Intercessio* enthebt und dieselbe mit dem königlichen Amte zusammenfallen lässt. Mastricht p. 467. *Sic benedictione sacerdos noster suis confert beneficia 1) spiritualia quaevis, in specie redemtionem, communicationem spiritus, conversionem a peccato, adoptionem, justificationem etc. Omnibus istis beneficiis sacerdos noster suis benedicit, non charitative tantum, precibus suis ea obtinendo aliunde, sed auctoritative et operative a se.* Ist nicht durch letztere Bestimmung jeder objektive Gehalt der Intercession als gottmenschlicher Thätigkeit völlig und durchaus verwischt? Heisst auch die *intercessio* (ibid. p. 460) *gratiosa et constans voluntas apud patrem suum, ut propter satisfactionem et merita sua et personas et spiritualia personarum sacrificia omnium et singulorum electorum in gratiam recipiat*, so ist sie doch in keiner Weise Causalität von irgend etwas, weil die Erwählten ja die vom Vater selbst zur Gnade designirten sind, und ihre faktische Gelangung dazu die vom Gottmenschen selbst *operative* und *auctoritative* ausgeübte, nicht erbetene Wirkung ist. Was anders bleibt somit für die Intercession übrig, als blos die Vorstellung zu sein, durch welche sich die mit Glauben Gesegneten ihres dadurch gegebenen Gnadenstandes bewusst sind? Und wodurch unterscheidet sich jene priesterliche Benediktion von der königlichen Funktion, wenn diese, abgesehen von demjenigen, was der göttlichen Natur als solcher zusteht, mithin gar nicht in das mittlerische Amt gehört, sich verwaltet (Mastr. p. 478) *effundendo copiose et efficaciter spiritum ad procreandum applicationem redemtionis et meritorum suorum?* Offenbar in nichts Wesentlichem, sondern nur darin, dass die priesterliche *benedictio* auch noch ausdrücklich auf die folgenden Momente bezogen wird, welche sich aus der Begabung mit dem Geist entwickeln, das königliche Walten dagegen auf dieses allein. Da aber jene weiteren Momente in einem nothwendigen psychologischen Process vor sich gehen, und dem Princip nach mit dem ersten grundlegenden schon gegeben sind, so fällt die eigentliche *operatio*, wodurch der benedicirende Priester eine unmittelbare Kausalität für uns wird, ganz zusammen mit der königlichen, und alle folgenden sind nur seine mittelbaren Wirkungen in uns durch unsern

Hat sich demnach der anfängliche Schein, als ob die faktische Intercession des erhöhten Gottmenschen im reformirten System eine grössere Bedeutung haben müsse, aufgelöst, so bietet das lutherische System die entgegengesetzte Erscheinung dar. Anstatt dass die dem Gottmenschen auch nach seiner menschlichen Natur zustehende göttliche Allmacht und Weltregierung die fortwährende hohepriesterliche Intercession ganz ausschlösse, wie die oberflächliche Consequenz es mit sich zu

---

jene Stufen durchschreitenden und je das Angemessene sich applicirenden und vindicirenden Glauben. — Vgl. auch Hammond *Practique de la morale Chretienne* p. 41. Derselbe gibt dem ewigen Hohenpriesterthum Christi 2 Funktionen. Die Eine besteht darin, *a donner des benedictions aux hommes* (d. h. *a employer de très puissants moyens pour nous convertir)* was sofort in 5 Punkten durchgeführt wird, denselben die sonst auch das königliche Walten ausmachen. Der letzte ist: *il bénira un jour ceux, qui lui seront fidèles, en leur donnant le ciel pour partage.* Nur Einer ist unter diesen die Benediktion specificirenden Punkten, der als eigentliche Intercession erscheint: *En quatrième lieu il intercède pour nous auprès de Dieu, il le prie que nôtre foi ne defaille point, et qu'il nous donne sa grace de la perseverance.* Allein gerade diese Unverlierbarkeit des Glaubens wird sonst regelmässig auf die Königsmacht Christi bezogen, und man sieht leicht, dass nur die Stelle Luc. 22, 32, nicht irgend eine dogmatische Nothwendigkeit jene Darstellung herbeiführte. Zum Ueberfluss erinnert auch sogleich das Folgende daran, dass eine eigentliche Fürbitte nicht als Causalität jener Perseveranz zu denken ist. *Et comme son intercession est accompagnée d'une fort grande auctorité, depuis que la puissance absolue lui a été donnée, demander et donner lui sont une même chose.* Wenn sich also die eine priesterliche Funktion als Mittheilung schlechthin an die Menschen darstellt, als eine Mittheilung von sich aus, die nicht erst einer distinkten fürbittenden Ableitung vom Vater bedarf, so bildet dagegen die andere Funktion ein Handeln nach der Seite von Gott hin *l'autre partie du sacerdoce — ce sont les louanges et les actions de graces éternelles qu'il rend a Dieu dans le ciel de la bonté et de la misericorde qu'il nous a temoignées,* mithin nur ein Lob- und Dankgebet, wie denn in der That Alles von Seiten des Gottmenschen für uns schon erreicht ist. *Nous sommes obligés a joindre nos voix à la sienne etc.* Sein Gebet ist also nur die Vollendung des unsrigen, nicht eine mittlerische, Heil zuwendende Causalität für uns.

bringen droht, bleibt vielmehr neben jener ein ganz besonderer Spielraum für diese übrig, worin sie sich als persönlich distinkte Aktion, als objektive Causalität darstellt, welche die faktische Heilserlangung des Einzelnen bedingt und vermittelt. Es hängt diess, wenn wir noch von dem tieferen Grund absehen, zunächst förmell zusammen mit der vorherrschend anderen Beziehung des königlichen Amts, so wie mit der etwas andern Modalität, in welcher der heil. Geist sein Amt ausübt.

Im lutherischen System ist zwar die Intercession Christi im Allgemeinen auch die perennirende Geltendmachung seiner hohepriesterlichen Satisfaktion. Aber schon diess hat nach dem Obigen einen etwas verschiedenen Sinn, sofern jene durch die menschliche Natur als solche ist gültig mitgeleistet worden. So ist es auch jetzt nicht blos die Darstellung des *λόγος* im Gottmenschen, der menschlichen Natur und der durch den h. Geist mitverbundenen andern Menschen im *λόγος*, sondern es ist der perennirende gott m e n s c h l i c h e Wille des auch nach seiner Menschheit mit göttlichen Idiomen ausgerüsteten Mittlers, was seine Leistungen und seine Leiden für die Menschen *in concreto* schuldentilgend, versöhnend, rechtfertigend haben will. Es ist jene, über der ganzen adamitischen Gattung stehende und doch zu ihr wesenhaft gehörige, der Trinität gleichsam incorporirte Menschen-Natur, welche beständig die Sache der sündigen Menschheit mit ihrem vergossenen Blute vertritt [1]). Dieses Intercediren bleibt nun nicht blos die Form, in welcher wir das göttliche Anschauen der Sünder in Christo glaubig anschauen, nicht blos eine ideale Vorstellung für die ewige Geltung seines Verdiensts wegen der ewigen Realdarstellung seiner, des gottmenschlich verdienenden im Angesichte Gottes, sondern sie wird vielmehr eine lebendige Reihe von wirklichen distinkten Akten des zur Rechten Gottes sitzenden Gottmenschen bezüglich auf die Einzelnen. Es ist der lutherische Begriff der Rechtfertigung in seiner Differenz vom reformirten, der auch hier durchschlägt. Die Rechtfertigung ist nicht blos ein ideel-

---

1) In diesem Sinn geschicht die *intercessio in genere pro omnibus illis, qui adhuc in mundo vivunt*, Quenst.

ler innerer Selbstakt, nur resultirend aus dem göttlich transitiven Akt der wirksamen Berufung und Wiedergeburt, sondern ist zunächst ein objektiv-innergöttlicher, der aber transitiv wird durch die wirkliche göttliche Applikation des Verdiensts Christi an ein Subjekt, welches vom heil. Geist zum Glauben erweckt Erlösung in Christo sucht. Die Intercession des Gottmenschen bildet nun einen integrirenden Theil des Rechtfertigungs-Akts, denjenigen Theil desselben, welcher das Gnaden-Urtheil Gottes je über den einzelnen Sünder motivirt, und sofort zur Consequenz hat die wirkliche, auch ins Bewusstsein des Sünders tretende Zutheilung der Gerechtigkeit Christi an denselben. Was also der Gottmensch satisfaktorisch geleistet hat für die Menschheit überhaupt, das wird auf seine Intercession dem Einzelnen von Gott zugerechnet, der keinen Anspruch darauf hätte, auch nicht als Glaubiger. Die Intercession Christi bildet so die wirkliche Causalität für den Zustand der Gotteskindschaft des Einzelnen [1]). Einer solchen Motivirung des Gnaden-Urtheils Gottes über den Einzelnen, dem es sofort durch

1) Burk die Rechtfertigung etc. 1763 S. 5. »Es hat es also in der Rechtfertigung selbst nicht allein der Mensch mit Gott, oder Gott mit dem Menschen, sondern vielmehr Gott, des armen Sünders halben, mit Christo Jesu, und Jesus Christus des armen Sünders wegen mit Gott dem himmlischen Vater zu thun. Das geht in dem Himmel vor, durch das hohenpriesterliche Amt Jėsu Christi«. Ebd. S. 118. »Indem ich die Zeugnisse zusammenlese, kommt es mir nicht anders vor, als wie wenn die älteren *theologi* sowohl als die neueren durch die Streitigkeiten mit den römisch-katholischen in der Lehre von der Rechtfertigung wären gehindert worden, die Sache selbst, insofern sie vor Gott ausgerichtet wird, noch tiefer zu betrachten. — Sie haben die tiefere Betrachtung nicht geläugnet, ja nicht einmal übergangen, sondern nur als etwas Ausgemachtes zum Voraus für richtig gehalten. Daher kommt es, dass sie manchmal in der Lehre vom Priesterstande deutlicher davon reden als in der Lehre von der Rechtfertigung selbst. Woraus man mit Grund der Wahrheit schliessen mag, dass es doch in ihrem Gemüthe vorhanden gewesen, insofern sie vor Gottes Angesicht durch Christum als Mittler theils schon zuwege gebracht ist, theils noch immer bewirket, und durch ihn unsern Agenten getrieben wird«.

die zur realen *unio mystica* werdende Imputation Christi insinuirt wird, bedarf es nach reformirter Anschauung in objektiver Weise nicht mehr, sondern jenes Gnadenurtheil liegt schon implicite in der durch göttlichen Ruf, durch den wiedergebärenden Geist geweckten Entstehung des Glaubens, welcher die wahre und reale *unio et communio* mit Christus selbst ist, und sich blos dessen bewusst zu werden nöthig hat, was in dieser *communio* ihm gehört. Das rechtfertigende *judicium Dei* ist *secundum veritatem*, und spricht nur aus, dass wir in Christo sind, desshalb gerecht. Es ist hier also nicht der Gottmensch als der intercedirende, welcher den Einzelnen die Erlösung applicirt, sondern der Gottmensch nach seiner königlichen Thätigkeit, welcher den Geist gibt, durch den Geist die Glieder seines Leibes sammelt, die als ihm einverleibt gerechtfertigt sind, weil er gerecht ist. Da nach lutherischer Vorstellung die wirkliche Zutheilung der Gerechtigkeit Christi, die Herstellung der *unio mystica* zwischen den Glaubigen und Christus geschieht durch die Sacramente, so ist es nicht unerhört, diese auf Christi hohenpriesterliches Amt als dessen direkte Bethätigung zu beziehen und mit der Intercession als faktische Benediktion zu combiniren [1]). Durch die Sakramente wird die Rechtfertigung an dem Menschen wirklich als Sündenvergebung, geschieht die Mittheilung des heil. Geistes zur Gotteskindschaft, wird also die Zurechnung Christi zur wirklichen Lebensgemeinschaft mit ihm, der sein eigen Fleisch und Blut in uns gibt. In ihnen realisirt sich die hohepriesterliche Benediktion.

So sind beide Seiten des hohepriesterlichen Amts, wie es im Stande der Erhöhung ausgeübt werden kann, mit einander dadurch verbunden, dass die Benediktion das durch die Intercession Erreichte [2]) den einzelnen Glaubigen mittheilt. Von beiden Funk-

---

1) Vgl. z. B. unter den Aelteren Hafenreffer S. 569, unter den Neueren Martensen, die christliche Taufe S. 16, der jedoch in der Terminologie etwas abweicht.

2) Diess ist zunächst das Rechtfertigungs-Urtheil, sodann aber auch, weil die rechtfertigende Gnade nie ohne die heiligende und verherrlichende ist, alles was sich aus der Rechtfertigung noch wei-

tionen bildet die Satisfaktion des Erniedrigungsstandes die Basis und Voraussetzung. Mit ihr hat die Intercession das gemein, eine Handlung nach innen, auf Gott hin, zu sein, während die Benediktion, diessfalls mit dem prophetischen Amte des Erniedrigungsstandes verwandt, eine Handlung auf die Menschen hin ist. Wenn in der Satisfaktion die mit göttlichen Idiomen ausgerüstete Menschennatur als solche vornehmlich in Betracht kommt, nicht blos als Organ, sondern als handelndes Subjekt, als wesentlicher menschlicher Mitfaktor, so ist im Geschäft der Benediktion, wie im königlichen Amte, zwar nicht die göttliche Natur als solche die den wahren Ausschlag gebende, aber doch die göttliche Begabung und Fülle des Gottmenschen dasjenige, worauf es bei dem mittheilenden Subjekte vornehmlich ankommt; das eben nur als Gott m e n s c h das geeignete Organ solcher Gnadenmittheilungen ist, in denen es sich selbst mittheilt. Steht die Intercession mit dem Rechtfertigungs-Akte in unmittelbarer Beziehung, so die Benediktion mit der Insinuatinn der Rechtfertigung, mit der *datio spiritus s.*, dessen Zeugniss die Gotteskindschaft verbürgt, dessen Kraft zur *veritas vitae* hilft. Wenn man oft die Bemerkung hört, welche auch Theol. Jahrb. 1843. H. 3. S. 602 zu lesen ist: »die protest. Dogmatik hat lange am Geschäft Christi vorzugsweise die negative Seite, die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen ausgebildet, während die positive Seite, der Begriff der Lebensmittheilung durch den Erlöser zurücktrat«: so ist daraus nur ein völliges Verkennen der orthodoxen Anschauung zu ersehen, zu welchem auch nicht die äusserlichste Imputationstheorie berechtigen kann. Denn die imputative Rechtfertigung kommt nicht zu Stande, ohne die Ertheilung des heil. Geistes (wohl zu unterscheiden von der den Glauben schenkenden Wirksamkeit des heil. Geistes auf den Menschen) mit sich zu führen; das göttliche Urtheil über den Sünder tritt nicht in dessen Bewusstsein, ohne dass die *caussa in-*

---

ter ergiebt, die *bona peculiaria* der Glaubigen und Wiedergebornen, daher auch sie die Gegenstände der Intercession heissen, und in Betreff ihrer heisst es: *Non terminabitur illa intercessio consummatione seculi sed in omnem aeternitatem durabit.*

strumentalis hievon, das Sacrament, mit Christo realiter unirt, ja, wie das Abendmahl, sogar an seiner gottmenschlichen Substanz Antheil gewährt. Diess ist constante lutherische Theorie, von der reformirten nicht zu reden, welche jene positive Seite oder Lebensmittheilung sogar der negativen präordinirt [1]. Der Missverstand rührt vornehmlich daher, dass man in moderner Anschauung die Erlöserfunktion Christi nur auf sein irdisches Leben einschränkt, seine perennirende Thätigkeit im Stand der Erhöhung vergisst.

Hier ist nun der Ort zu einer umfassenden, auf Früheres zurückgreifenden Bemerkung. Wie wir bereits den Begriff der Rechtfertigung in beiden Systemen wesentlich verschieden fanden, so stellt sich auch der der gottmenschlichen Intercession in gleicher Weise verschieden dar, und es wiederholt sich auch

1) Vergl. das oben über die Justifikation Nachgewiesene. Die seit dem Zeitalter des Pietismus vorkommende Hervorhebung des Begriffs der Wiedergeburt gegen den der Rechtfertigung ist das Symptom eines Strebens, die positive Seite des Geschäfts Christi, die Lebensmittheilung, gegen die negative geltend zu machen — in reformirter Weise, nach welcher z. B. Schweizer (Catechismus S. 96) die Rechtfertigung oder Verzeihung der vom natürlichen Menschen begangenen Sünden bewirkt werden lässt von der Wiedergeburt. Wenn Hauptpatrone der lutherischen Rechtgläubigkeit, wie Harless, in diesem Cardinalpunkt die symbolisch lutherische Anschauung (s. F. C. III. 19. *vocabulum regenerationis interdum in eo sensu accipitur, ut simul et remissionem peccatorum et subsequentem renovationem complectatur, quandoque etiam solam remissionem peccatorum et adoptionem in filios Dei significat)* verlassen, und dem Begriff der Wiedergeburt als *fidei donatio* gleichfalls jene principale und dominirende Stellung geben, dass die Rechtfertigung fast nothwendig blos zu ihrem psychologischen Nachklang wird (s. Ethik §. 22.), so könnte diess eifrigen Lutheranern manches Bedenken, den Unionsfreunden auf reformirter Seite aber die Hoffnung geben, dass der neuausbrechende Confessionsstreit keine zu tiefe Spaltung mit sich führen werde. Auch die frische lutherische Kraft von Heinrich Schmid (die Dogmatik der evang. lutherischen Kirche 1843) laborirt noch hie und da an reformirten Angewöhnungen; so wenn es S. 306 von *fides* und *justificatio* heisst, dass beide nur durch die Kraft des heil. Geistes gewirkt werden.

hier die bereits bemerkte Differenz über das hohepriesterliche Wirken im Erniedrigungsstande. Jene einzelnen, zeitlich auf concrete Individuen gehenden, deren persönliche Heilsgewinnung einleitenden, sogar wiederholbaren Akte des in den Lebenskreis der Trinität eingetretenen [1]) Gottmenschen nach lutherischer Vorstellung verflüchtigen sich in der reformirten Anschauung gegen den Einen, vorzeitlichen, den ganzen zeitlichen Entwicklungsprocess der Menschheit und der einzelnen Menschen absolut bestimmenden Akt der Prädestination, unter welchen der Gottmensch selbst als Organ der Ausführung des Heilsrathschlusses fällt. Anstatt jener perennirenden Beweglichkeit der Personen der durch die Menschheit Christi gemäss dem Heilsrathschluss bereicherten Trinität in ihren auf und gegen einander gerichteten Aktionen, wovon das wirkliche Heil der einzelnen Individuen, die zeitliche Heilserlangung abhängt, haben wir in der reformirten Vorstellung die über der Brandung der Menschengeschichte in majestätischer Ruhe verharrende Trinität, deren auf die Menschenwelt gehende aktive Relationen untereinander ewig vollzogen und in dem mit dem Prädestinationsdekret verbundenen *consilium pacis* an sich abgeschlossen sind, so dass blos noch die transeunte Thätigkeit *ad extra* übrig bleibt, welche sowohl durch den λόγος als durch den heil. Geist exequirt wird. Es ist namentlich das Geschäft des letzteren, sowohl die persönliche *unio* des λόγος mit der menschlichen Natur Jesu zu knüpfen, diese dadurch zu heiligen und zu salben, als auch alle Erwählten mittelst des Glaubens ihm, dem Gottmenschen, einzuverleiben, und mittelst dieser Einverleibung

1) Die Unterscheidung zwischen dem habitualen und persönlichen Wissen, oder zwischen dem wirklichen zeitlich-persönlichen Bewusstsein des Gottmenschen und dem ewigen trinitarischen des λόγος ist lutherisch im Stand der Erhöhung ausgeglichen, und in das letztere der Gottmensch eingegangen. Reformirt dagegen bleibt jene Unterscheidung auch jetzt, sofern der λόγος sich doch anders bewusst ist als der trinitarischen Person, welche auch ganz ausser dem Gottmenschen ist, anders als des persönlichen Princips im Gottmenschen, dessen menschliche Natur als Geschöpf niemals demselben absolut adäquat werden kann.

aller durch ihn vermittelten Gnadengüter nach der Ordnung theilhaftig zu machen. Statt jenes vom Gottmenschen angeregten innertrinitarischen Wechsel-Akts, auf dessen Vollziehung erst der Einzelne mit der Entschuldung auch positiv göttliches Leben mitgetheilt erhält (luther.), haben wir (ref.) vielmehr den ein für allemale fertigen *delectus* der Einzelnen, an welche die von der Trinität im Gnadenrathschluss bestimmten Güter kommen durch die gemäss jenem *delectus* in fester Ordnung auf sie gehende Thätigkeit des Geistes, als des Glauben weckenden, Christo im Glauben einverleibenden.

Wie der Glaube selbst schon die *unio* mit Christus und das subjektive Princip aller weiteren von Christo zu erlangenden Gnadengüter ist, nicht aber diese als etwas Neues erst objektiv zum Glauben hinzukommen: so finden im Leben des Einzelnen überhaupt keine von Grund aus neuen objektiven Veränderungen Statt, selbst nicht in dem Moment der Wiedergeburt und Bekehrung, sondern nur Evolutionen der vorher latenten aber durch die Prädestination schon in das Wesen des Individuums eingesenkten Qualitäten [1]). Die Veränderung ist

1) Hieber gehört die Controverse, welche die orthodoxen Reformirten gegen die sog. Anomisten führen über die Folgerung der letzteren, dass die *Electi nunquam non sint justificati, adoptati, nunquam filii irae et rei condemnationis, tum etiam, quando adhucdum sunt sub dominio peccati etc.* Mastr. p. 623. So ausdrücklich nun diese Folgerung bekämpft und dagegen behauptet wird, *etiam electos, antequam vocati fuerint efficaciter, seu antequam regeniti conversi et ad fidem ac resipiscentiam pervenerint, quamdiu in peccatis vivunt, esse sub ira Dei, sub condemnatione*, so kommt doch Alles zuletzt nur auf den Unterschied von *actu* und *potentiâ* zurück. *Actu* sind auch die Erwählten noch Sünder und unter dem Zorn, *potentiâ* aber gehört ihnen Alles jenes schon zu. Zwar heisst das *decretum* eine *actio interna ac immanens, quae nihil producit extra Deum*, aber auch *praedeterminat certam et infallibilem rei decretae futuritionem seu eventum.* Es ist also eine *potentia*, welche *actus* werden muss. Sie heissen bereits noch als *peccatores in statu peccati*, oder als *filii irae* dennoch *objectum amoris et benevolentiae Dei*, wenn auch noch nicht *complacentiae*, aber das letztere werden sie unfehlbar, da *Deus continuat gratiosum suum propositum non obstantibus eorum peccatis*, so dass allerdings statt-

nur die des phänomenologischen Bewusstseins, das sich jetzt ein Kind Gottes weiss, nachdem seine ewig wesentliche Zugehörigkeit zum Gottmenschen ihm aufgegangen ist. Diese sieht aber Gott von Ewigkeit, weil er sie von Ewigkeit ursächlich gesetzt hat. Die dem natürlichen Subjekt nöthige Veränderung ist nur die, dass es sich glaubend zu dem Bewusstsein erhebe, von Gott in Christo angeschaut zu sein. Diesen Process einzuleiten und durchzuführen ist gleichfalls von Ewigkeit das Geschäft des heil. Geistes, der Christus im Herzen verklärt, ein Geschäft, welches ohne jene jedesmalige Wechselhandlung zwischen Vater und Sohn vor sich geht. Was anders drückt sich in diesen differenten Anschauungen wieder aus, als dass das lutherische System der einzelnen Subjektivität einen unendlichen Werth, den Werth der Totalität selbst zuerkennt, indem speciell dem Individuum zulieb die volle Trinität in innerlicher Bewegnng ist — in derselben Bewegung, welche das reformirte System nur für die Gesammtheit im ewigen Gnadenrathschluss statuirt, gegen welche Gesammtheit der Einzelne als solcher das Nichtige, nur als in ihr befasstes Moment das Mitgenommene ist? Was anders ferner drückt sich hierin aus, als der absolute Werth des zeitlichen Augenblicks, seine ewige Bedeutung als correspondirend jenen ewiges Heil setzenden Trinitäts-Akten im lutherischen System, während das reformirte allen zeitlichen Werth und Gehalt in dem der vorzeitlichen und nachzeitlichen Ewigkeit verschwinden lässt? Was anders endlich drückt sich hierin aus, als der völlige Ernst mit dem *propter Christum* im Gegensatz des blossen *per Christum*, als die unendliche Realität des sittlichen Bewusstseins und der sittlichen Selbstthat, wornach der Hauptprocess innerhalb der menschlichen Subjek-

---

findet *maxima differentia inter peccatores electos et alios*. Wenn nun gleich gesagt wird, diese Differenz finde nur statt *ratione ejus, quod aliquando futuri sint in tempore*, so ist diess doch immer begründet in einer nothwendig zum *actus* werdenden *potentia*, und Lange hat gewiss, ob auch das Wort der alten Theorie gegen sich, doch den Geist derselben für sich, wenn er die Erwählung eine in das tiefste Wesen ursprünglich gesenkte Qualität nennt.

tivität mit entsprechenden innergöttlichen Akten in lebendigem Rapport steht, ja wornach selbst die durch solche Bewegung der innergöttlichen Potenzen, durch die Intercession des genugthuenden Mittlers und die Rechtfertigung des Vaters im heil. Geist restaurirte menschliche Persönlichkeit noch die grelle Vindikation ihrer Freiheit übrig behält, sich dieses neuen Lebens wieder berauben zu können? Wie glatt und eben dagegen Alles in der reformirten Betrachtungsweise, welche das Göttliche in dieser Weise mit dem Menschlichen sich mischen zu lassen für eine Entweihung desselben halten müsste, alle menschliche Evolution nur für Resultat einer ewigen Bestimmtheit und Determination, mithin auch den sittlich-religiösen Hauptprocess nur für ein Phänomenon des Selbstbewusstseins halten kann! —

Wenn wir in dem hohepriesterlichen Geschäft den Gottmenschen im Stand der Erhöhung lutherisch beständig individuell aktiv sahen am Werke der Rechtfertigung des Einzelnen, und zwar nach Innen sowohl als nach Aussen, reformirt dagegen alles einen unmittelbaren Effekt setzende Aktive daran nur einerseits dem heil. Geist, der die Wiedergeburt schafft, andererseits dem Subjekt selbst zugewiesen fanden, das sich in Christo von Gott angeschaut weiss, und sich daraus die tröstlichen Consequenzen zieht: so könnte diess durch seinen Contrast mit dem obengefundenen Resultat auffallen, dass der Gottmensch selbst im Stand der Erhöhung lutherisch der absolut fertige und vollendete auch nach seiner menschlichen Natur, nach reformirter dagegen das fortwährend wachsende und zwar durch aktive Bethätigung wachsende ist. Allein der Scheinwiderspruch hebt sich von selbst durch die einfache Erwägung, einmal, dass gerade zu der lutherischen innertrinitarischen Thätigkeit der Gottmensch nur durch seine absolute menschliche Vollendung befähigt und befugt sein kann, wie denn auch seine intercedirende Thätigkeit die Rechtfertigung als absolute Vollendung zur Folge hat, sodann aber, dass eine grosse Thätigkeit des Gottmenschen nach Unten oder gegen die Menschen hin, also in anderer als priesterlich intercedirender Richtung, gerade durch das reformirte Dogma gesetzt ist. Wenn schon für die priesterliche Funktion des Erniedrigungstandes die intercedirende

Thätigkeit der benedicirenden, die satisfaktorische der mittheilenden weit untergeordnet ist, und mehr nur als Modus in Betracht kommt, die letztere auszuüben, als Moment für das Bewusstsein, die letztere auf sich zu beziehen, und an sich wirksam werden zu lassen, so ist für den Erhöhungsstand diess noch in höherem Maasse der Fall, dass vor der intercedirenden Thätigkeit, welche schon durch das gottmenschliche Sein des Hohenpriesters gebildet wird, das dem ewigen Anschauen Gottes vor der Menschheit correspondirt, die andere positiv nach unten wirksame prävalirt. Es ist diess die benedicirende oder geradehin die königliche. Machen wir auch hier zuvörderst auf die Differenzen aufmerksam, durch welche sich die beiderseits gemeinsame allgemeine religiöse Vorstellung modificirt. Da die Eigenschaften und Gaben der menschlichen Natur Christi stets nur endliche sind, und zwar ihr höchstes Maass erst am Schluss des gesammten Mittlerwerks derselben zu Theil wird: so kann von einer absolute Congruenz der göttlichen Weltregierung überhaupt, und der Herrschaft Christi, wie sie das lutherische System als *regnum potentiae* statuirt, im reformirten nicht die Rede sein. Er herrscht zwar auch über die Welt, sofern die Herrschaft über die Kirche jenes in sich schliesst, aber die vollkommen aktive Herrschaft der Kirche und Christi über die Welt stellt erst das Endgericht dar. Vorher ist die Menschheit Christi nicht das Organ für seine allmächtigen Wirkungen auf die Welt, mithin der λόγος, sofern er als Person der Trinität die Welt regiert, zu unterscheiden von dem durch das Organ der erhöhten Menschheit Jesu wirkenden, oder von dem Gottmenschen. Als der Gott m e n s c h übt er kosmisch nur eine endliche Gewalt aus. Nicht das Natürliche überhaupt, sondern nur das Natürliche, so weit es schon irgendwie Kirche geworden ist, die Naturbasis der Kirche schon wirklich bildet, ist seiner Mittlerherrschaft untergeben. Wie sollte der, der an einem Orte im Raume ist, selbst den Raum, und was ihn füllt, beherrschen? Lutherisch dagegen hat der Gottmensch vermöge der *communicatio idiomatum* auch nach seiner menschlichen Natur alle die göttlichen Eigenschaften, welche zur Weltregierung gehören, und mit der *sessio ad dextram* ist er nach dieser Natur

in dieselbe Funktion eingetreten, so dass sich göttliche Weltregierung und Königsherrschaft Christi vollkommen decken. Die menschliche Natur ist der Trinität incorporirt, und jene Scheidung, welche die *exinanitio* für das persönlich-trinitarische und das zeitlich gottmenschliche Bewusstsein herbeigeführt hatte, ist völlig aufgehoben. Wenn hienach die reformirte Sitte es nicht verschmäht, die Gebete direkt an Christus zu richten, doch sich darin sehr mässigt und lieber durch Christus zu Gott dem Herrn betet, namentlich aber Anrufungen Christi um leibliche Gaben und Güter, wie sie die lutherischen Tisch-, Morgen- und Abendgebete enthalten, durchaus unpassend findet, so vermag die dogmatische Thesis, dass der Gottmensch allerdings anzurufen sei als Gott und Mittler, nicht den lutherischen Verdacht ganz zu beschwichtigen, dass doch, weil die Menschheit des Gottmenschen für sich immer ausgenommen bleibt, und der Mittler ja nur d u r c h seine Menschheit die Funktionen ausüben soll, die rechte Ehrfurcht vor ihm fehle, während umgekehrt der Reformirte in der lutherischen Sitte etwas Abergläubisches, das Geschöpf zur Ehre des Schöpfers Erhebendes, somit den Herrn Himmels und der Erden und seine Majestät Beeinträchtigendes sieht. Wohl sollen vor dem Erhöhten die Knie gebeugt werden, aber Gott allein ist Quelle und Geber a l l e s Guten, der Mittler als solcher nur Organ Gottes für die geistlichen Gaben [1]). Wenn wir so reformirter Seits ein von der direkten Herrschaft des Gottmenschen, welche durch das *regnum gratiae* ausgefüllt ist, so zu sagen unabhängiges Gebiet, das dem Vater vorbehalten bleibt, abgesteckt sehen: so findet lutherischer Seits etwas entfernt Analoges Statt in Betreff des heil. Geistes, und diess bringt noch eine weitere Differenz in den engern Kreis des gemeinsamen *regnum gratiae* und dessen Verwaltung.

Unter den Königsfunktionen, welche das reformirte System Christo zuschreibt, ist die Ertheilung des heil. Geistes, sind die gesammten Wirkungen des letzteren zur Wiedergeburt die Haupt-

1) Der Heidelb. Katech. deutet diess Verhältniss sehr bezeichnend an, in Fr. 1. und Fr. 50. S. die Ausleger.



sache. Der Glaube selbst heisst daher eine Gabe Christi, heisst ein Werk Christi, der die Seinen in Empfang nimmt, mit sich vereint. Dem Lutheraner ist diese Begriffsverbindung nicht geläufig. Er bezieht das königliche Walten des erhöhten Gottmenschen mehr auf die äusserlichen Verhältnisse des Menschen und der Kirche, auf die unmittelbare Ausübung des prophetischen und priesterlichen Amts durch bestimmte Organe und Anstalten, und weist das innere Gebiet dem heil. Geist als einer selbstständigen Potenz der ökonomischen Wirksamkeit der Trinität zu. So ist der Glaube nicht eine Gabe Christi, sondern das vom Geist gewirkte Ergreifen Christi, das freilich auch wieder gestärkt wird durch ihn, der sich ergreifen lässt, die *Confirmatio* nicht eine Machthandlung des Gottmenschen, sondern ein Gnadenwerk des erhaltenden Geistes. Vermöge der *unio mystica* wird freilich Christus auch gewissermassen Herrscher und König im Gemüth, und die *datio spiritus sancti* ist eine durch den Gottmenschen bewirkte Folge der Justifikation. Aber der *unio mystica* geht voraus die blosse *unio moralis* des durch den operirenden heil. Geist gewirkten Glaubens, und die *datio spiritus s.* setzt selbst gleichfalls den Justifikationsprocess voraus, worin der Gottmensch als Hoherpriester fungirt, dieser Process aber, da er nur für den Glaubigen Statt findet, setzt voraus eine Operation des heil. Geistes, welche sich vollzieht anschliessend an die mittelbare Funktion des prophetischen Amts, die Predigt von Gesetz und Evangelium. Somit tritt hier die Königsherrschaft als *regnum gratiae* bezüglich auf das Innere, wie sie in der Inwohnung Christi liegt, erst ein, nachdem das hohepriesterliche Wirken für ihn vorhergegangen ist, das selbst wieder das prophetische zur Voraussetzung hat. Reformirt dagegen folgt das hohepriesterliche Wirken auf den Einzelnen, wie man die *justificatio passiva* nennen kann, erst auf die königliche Funktion der *vocatio* mit ihrer absoluten Determination. Man kann wohl sagen, dass die reformirte Vorstellung hier harmonischer und geglätteter ist, als die lutherische; aber diese rettet auch hier den Selbstwerth und die Selbstthat der Subjektivität als solcher, während das reformirte Zusammenbinden der Gnadenwirkungen des heil. Gei-

stes mit der Königsherrschaft des seine Angehörigen sich vindicirenden Mittlers eine absolute Determination der Einzelnen mit sich führt.

Wir haben reformirter Seits das *regnum potentiae*, an welchem die zweite Person der Trinität als solche in Allmacht und Allwirksamkeit Theil nimmt, zu unterscheiden von dem königlichen Walten des Gottmenschen, d. h. derselben zweiten Person in ihrer Einheit mit der menschlichen Natur, welche das Organ des mittlerischen Wirkens also auch der königlichen Thätigkeit bildet. Da dieselbe die höchsten creatürlichen, aber nicht unendliche Eigenschaften besitzt, so ist dieses Wirken quantitativ und effektiv ein begrenztes, wenn auch rücksichtlich der wirkenden Kraft ein unendlich kräftiges und daher jedes endliche Subjekt absolut bewältigendes. Es ist aber ausschliesslich dasjenige Wirken, welches in der Applikation des Heils an die Erwählten besteht, ihre Erhaltung und Vollendung in demselben betrifft und damit zusammenhängt. Fragt man nun nach der Modalität d i e s e s gottmenschlichen Wirkens, so lässt der Stand der Erhöhung nur in Einem Moment eine unmittelbare dunkle persönliche Einwirkung des Gottmenschen auf die irdische Menschheit zu, da, wo es sich darum handelt, den Erwählten das vollendete Heil definitiv und gegenwärtig zuzutheilen, die andern definitiv auszuschliessen, beim Gericht. Zwischen der Himmelfahrt und dem Gericht ist dagegen die menschliche Natur der gottmenschlichen Person soweit von dem gegenwärtigen menschlichen Lebenskreise entfernt, als der Himmel von der Erde, kann also nicht das direkte Medium einer perennirenden mittlerischen Einwirkung sein. Entweder also müsste diese ganz cessiren — gegen die Voraussetzung, oder das gottmenschliche Walten muss durch ein anderes Organ geschehen, hört aber dann auf, ein persönlich unmittelbares zu sein. Ein solches Organ ist nun Wort und Geist. Durch das Wort für sich findet nur eine mittelbare Einwirkung des Gottmenschen Statt, sofern das Wort, ein von ihm einst gegebenes, seine Kraft ausübt. Das Wirken des erhöhten Gottmenschen vermittelst des Worts ist also streng genommen nur eine Nachwirkung des erniedrigten Gottmenschen. Die wahre Heilswir-

kung des Worts hängt aber ab von dem heil. Geist, somit ist dieser eigentlich das wesentliche Organ, durch welches der erhöhte Gottmensch sein Königthum ausübt. Im heil. Geist ist Christus wirksam gegenwärtig. Diess ist eine Gnadengegenwart, nicht eine persönliche Wesensgegenwart; eine solche kommt nur dem λόγος zu. Diese Gnadengegenwart des königlichen Mittlers berechtigt nun auch zu der Behauptung, dass Christus im Sakrament des Abendmahls reell gegenwärtig sei, was Calvin gar, unter Kopfschütteln der Zürcher, seine substantielle Gegenwart nennt.

Aber wie nach dem Gesagten Christus als der mittheilende nur gegenwärtig ist in seinem Wort, Symbol und Geist, so ist seine Gegenwärtigkeit als des Mitgetheilten auch keine andere, denn die unter der symbolischen Handlung vor sich gehende Glaubensübung und Stärkung. Christus theilt sich selbst mit im Abendmahl, — wie er sich im Glauben überhaupt mittheilt, welcher selbst die reale *unio* mit ihm, sein Leben in uns ist. Nur ist diese Mittheilung im Abendmahl eine dem Effekt nach intensivere. Es findet ein eigentliches Geniessen des mitgetheilten Christus Statt, sofern sich a) im sinnlichen Bilde die ganze Bedeutung seines Verdiensts um uns vor Augen stellt, b) in der glaubigen Begehung der von Christo eingesetzten Handlung die Zuversicht seines individuellen Antheils an Christus für den Begehenden steigert c) in heidem die Seele sich im Geiste des Glaubens zu einer persönlichen Verbindung mit dem im Himmel befindlichen Gottmenschen aufschwingt, und Lebenskräfte empfängt von seiner *caro vivifica* ausgehend. Hier haben wir also doch eine unmittelbare, direkte persönliche Einwirkung des Gottmenschen auf das menschliche Subjekt, wenn gleich in einer besondern Form der Gegenwart.

Ist aber diese sakramentliche Glaubens-Erhebung zu Christus wirklich eine individuelle Berührung des individuell persönlichen im Himmel befindlichen Gottmenschen mit persönlich individueller Gegenwirkung von ihm? Nein, sondern wie alle Aktion des letzteren auf die Glaubigen durch den heil. Geist vermittelt ist, so ist diese Glaubens-Erhebung nur eine im Element des Geistes vor sich gehende, ideale, deren Realität darin

besteht, dass das glaubige Subjekt vermöge seines Glaubens an sich in realer Verbindung mit Christus steht, wie wir denn als Glaubige mit ihm gestorben und auferstanden, mit ihm gen Himmel gefahren sind, also daselbst schon bei ihm sind. Alle Erzeugung und Stärkung des geistlichen Lebens geht immer nur von der *caro Christi vivifica* aus durch den h. Geist, nicht indem derselbe die im Himmel befindliche *caro vivifica* zu uns wirklich herabbringt, sondern indem er dieselbe, die einst auf Erden war und jetzt im Himmel ist, unserm Glauben vorhält [1]). Es ist mithin das Bild der irdischen Existenz und Leistungen des Gottmenschen, wodurch der unsern Glauben hervorrufende heil. Geist uns mit dem Gottmenschen im Erhöhungsstande verbindet, und die Wirkung des letzteren im Sakrament ist keine andere, als das Nachwirken der von ihm im Erniedrigungsstand getroffenen Anstalten, der im irdischen Leben ausgeströmten Kräfte, mithin nur eine mittelbare.

Unmittelbar dagegen ist nur die Wirksamkeit des heil. Geistes. Hieraus begreift sich der lutherische Vorwurf, dass der heil. Geist in der reformirten Lehre Christus verdränge; es begreift sich auch Schleiermachers, hierin ganz reformirtes Resonnement über das sog. mystische Verhältniss zu Christus [2]).

Sehen wir hienach zurück auf die persönliche Situation des Gottmenschen, so begreift man, wie Luther ironisch meinte, derselbe habe im Himmel nichts zu thun, als sich von den En-

---

1) Wenn Max Göbel (Tholuck lit. Anz. 1843 Nro. 53) es Guerike'n zum Vorwurf macht, dass er das »Himmlische«, welches nach reformirter Ansicht im Abendmahle mitgetheilt werde, nicht als »den verklärten Leib Christi« fasse: so spielt er entweder mit Worten, als worüber die alten Lutheraner öfters zu klagen haben, oder er kennt trotz aller angeführten Confessionen die reformirte Lehre selbst nicht. Doch ja, er kennt sie; er führt in demselben Aufsatz aus, dass wir ein »Tempel des Geistes nicht des Leibs Christi« sein sollen, dass keine »leibliche Gegenwart des Leibs des Herrn« Statt finde. Also ist wohl die »Mittheilung des verklärten Leibs«, der nicht zugegen sein kann, so viel als Mittheilung des Geistes.

2) Dogm. II. §. 124. §. 108. Die erste Ausgabe spricht noch deutlicher.

geln musiciren zu lassen. Denn was ist seine gesammte nach aussen gehende Thätigkeit von der Himmelfahrt an bis zur Wiederkunft? Sie lässt sich in das Geben des heil. Geistes zusammenfassen, sofern darin alles liegt, was zur Entwicklung der Erwählten nach allen Stadien ihres geistlichen Lebens gehört. Denn nimmt er auch mitwissend und mitleidig Theil an allen Begegnissen der Seinen und seiner Kirche, so ist sein persönliches Wirken auf sie, dasjenige nämlich, welches nicht der λόγος als solcher, sondern der λόγος durch die menschliche Natur ausübt, doch nur das jener geistlichen Gabe. Da nun aber der heil. Geist als trinitarische Potenz auch vor, ja ausserhalb des christlichen Gebiets wirkt, da namentlich die vom heil. Geist erfüllten Glaubigen des A. T. ganz dieselbe wesentliche Stellung zu Gott einnahmen, wie die vom wirklichen Gottmenschen mit dem heil. Geist ausgerüsteten — nur mit noch weniger reichem Seligkeitsbewusstsein; da mithin ein solches Geben des heil. Geistes auch schon vom λόγος ἄσαρκος Statt fand: so liegt das Specifische dieses königlichen Waltens Christi streng genommen nur darin, dass jetzt der heil. Geist, sofern er vom Gott**menschen** gegeben wird, subjektiv kräftiger, eindringlicher, für das Bewusstsein beseligender wirkt. Woher kann diese Steigerung aber rühren? Man kann sagen daher: dass er jetzt gegeben wird von dem, welcher menschliche und göttliche Natur persönlich in sich vereinigt. Aber da doch die Gabe an sich die gleiche ist, so scheint die genannte bestimmtere Vermittlung nicht darum eine grössere Kraft und Wirksamkeit ihr zu geben, weil eine gottmenschliche Person im Jenseits existirt, sondern weil in denen, welche sie erhalten, das Bewusstsein jener gottmenschlichen Person als einer wirklichen Realität vorhanden ist. Sehen wir auf das Wirken des heil. Geistes, so ist es das Lebendigmachen des Worts, das Verklären und gleichsam Nachbilden Christi als des Gestorbenen und Auferstandenen. Kurz, es ist das Bild des Gottmenschen im Stande der Erniedrigung und Erhöhung mit allem, was sich daraus für den Glaubigen ergibt, was die neue wirksamere Thätigkeit des Geistes begründet, wodurch sich also das specifische Königswalten des Gottmenschen bethätigt. Es sind die Vorstellungen, Mo-

tive, Erregungen, welche sich aus der Historie und Predigt Christi ergeben, wodurch der Gottmensch als Geber des heil. Geistes fortwährend die Applikation der Erlösung bewirkt. Das heisst mit andern Worten: Er wirkt nur durch die Nachwirkung seines irdisch persönlichen Wirkens auf die Gegenwart. Diese ist aber von der Art, dass der Glaubige sich durch denselben Geist mit ihm Eins weiss, und aus dieser Verbindung alles nimmt, was zum seligen Leben gehört, dass er sich in ihm dem Gestorbenen, Auferstandenen, zum Himmel Erhobenen findet. So ist die Königsherrschaft Christi in der That nichts als die Herrschaft des Glaubens an ihn in den Gemüthern, wie dieser Glaube sich schliesst an das Bild seiner historischen Erscheinung, und die entsprechenden Antriebe sowohl als Gemüthsbefriedigungen hervorbringt; nicht aber ist sie die concretpersönliche direkte Einwirkung des *in supremo coelo* befindlichen erhöhten Mittlers auf das irdische äussere oder innere Leben der Menschen. Dort befindet sich der Gottmensch körperlich, allerdings nicht ohne Theilnahme an dem Gang der Entwicklung seiner Kirche, nicht ohne die Willensregung, dass dieselbe mit allen ihr zugewiesenen Einzelnen zur Vollendung gebracht werde. Aber was auf die Angelegenheiten derselben eine unmittelbare Causalität ausübt, das ist zwar derselbe λόγος, der die menschliche Natur angenommen hat, aber nicht, sofern er durch diese wirkt, mithin nicht der Gottmensch als solcher, oder nur insofern der Gottmensch, als dem Wirken des heil. Geistes das Bild der individuellen Menschheit Christi zu Grunde liegt. Diese individuelle Menschheit Christi, welche sich *certo loco* im obersten Himmel befindet, steht blos in ideeller Mitwirkung an dem Gang der Kirche, an der Entwicklung der Einzelnen. Sie ist einst das direkte Organ der göttlichen Wirkungen auf sie gewesen, nämlich im Stand der Erniedrigung, und wird es wieder sein am jüngsten Tage. In der Zwischenzeit ist sie blos durch ihr zurückgelassenes vom h. Geist belebtes Bild eine Causalität in der lebendigen Ordnung der Dinge — mit Ausnahme der gestorbenen Gerechten, welchen sie unmittelbar nahe ist [1]. Der heil. Geist dagegen, welcher ursprünglich die

1) Eine unmittelbare persönliche Wirksamkeit nicht auf die Glau-

Menschheit Christi mit der göttlichen Natur zur persönlichen Einheit verband, er verbindet auch die unter sich verbundenen auf Erden wallenden Glaubigen mit der erhöhten Menschheit des Gottmenschen, und dadurch mit dem λόγος. Wie durch den heil. Geist der Gottmensch zu ursprünglich vollendeter persönlicher Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur gebracht war, so werden durch ihn die Glaubigen zu stets wachsender Einheit mit dem λόγος auf Grund der ihm verbundenen menschlichen Natur gebracht. Dieses Verhältniss zum göttlichen λόγος, welches sowohl für die Menschheit des Gottmenschen, als für die Glaubigen, der heil. Geist vermittelt, macht die Kirche zum mystischen Leib, davon der Gottmensch selbst nach seiner menschlichen Natur das edelste Glied, das Haupt ist, worin der λόγος thront. Die wachsende Vollkommenheit und völlige Reife dieses Hauptorgans hängt ab theils von der allgemeinen Lebenskraft überhaupt, dem heil. Geist, der in ihm ohne Maass ist, und die creatürlichen Gaben mittheilt, theils von der gesunden Reife und Ausbildung der andern Glieder, wie umgekehrt. Daher steht das Gedeihen der Kirche in förderndem Zusammenhang mit dem Fortschreiten der individuellen Menschheit des Gottmenschen, wenigstens in Betreff des wirklichen Seligkeitsbewusstseins. Denn ist sie gleich vermöge der persönlichen Einheit mit dem λόγος und der Erhöhung zur Rechten Gottes, worin auch ihr der Gesammtplan der Gnade nach seiner ewigen Festigkeit und Fülle klar vorliegt, selig für sich, so entbehrt sie doch noch dessen, die Erwählten alle, welche noch mit der Welt und Sünde kämpfen, *de facto* selig zu wissen, ja sich und das heilschaffende Mittlerverdienst nur von ihnen anerkannt zu wissen. Dieses Bewusstsein als auf eine überall vollendete Wirklichkeit gehend fehlt noch bis zum Abschluss der Dinge. Darum ist in dem Gottmenschen, wie in dem seligen Geist ein *desiderium* nach dem Leibe, so auch ein

---

bigen, sondern für sie übt gegenwärtig der Gottmensch. Er ist im Himmel *non pas comme un particulier mais comme le chef de son église. Il y prépare aussi reellement ma demeure, que je me prépare ici à l'aller occuper. Beveridge.*

desiderium nach wirklicher unmittelbarer Gemeinschaft mit dem mystischen Leibe, und darum heissen auch die Menschen *causae exaltationis*, und sind als die Glaubigen eben aufgefordert und verpflichtet, diese *exaltatio* zu vollziehen. Diess führt uns auf eine andere Seite, wo wir, diese selbe Vorstellung weiter verfolgend, die Thaten-Ruhe des erhöhten gottmenschlichen Haupts in eine gewaltige Vielgeschäftigkeit seiner Glieder umschlagen sehen.

Der Glaube ist die wahrhafte reale *unio* und *communio* mit Christus. Umgekehrt der Glaube ist auch das Sein Christi in uns. Der Glaubige hat, wie er ergriffen und aufgenommen ist, so den Gottmenschen aufgenommen, den aktiven, der die Erlösung vollbracht hat, den Propheten, Priester und König. Diese Aufnahme selbst ist eine That des Gottmenschen durch den heil. Geist, welche neue erzeugt. Denn wie Christus für uns alles vollbracht hat, so kann er auch in uns nicht müssig sein; wir werden in sein Bild nur verklärt, indem wir sein Thun nachahmen. Als der im Glauben uns inwohnende ist er in den Kampf des Lebens gestellt, und übt sein dreifaches Amt fortwährend aus, d. h. wir haben ihn, so gewiss wir Eins mit ihm sind, in dieser dreifachen Arbeit seines Lebens nachzuahmen [1]), weil wir nur so seine wirklichen Abbilder sind, nur so unsers Glaubens an ihn gewiss werden, nur so ihn verherrlichen und erhöhen. Das ist eben sein Königthum, dass wir, als die Seinen, auf die Welt in seinem Geiste bildend und gestaltend einwirken, sie nach allen Seiten ihm unterwerfen. Wie er der Stellvertreter der Glaubigen nach innen und oben, so sind sie seine Stellvertreter nach aussen und unten, denen seine Ehre, die Fortsetzung seines Werks obliegt. Daher jener ganz aufs Thun und Handeln gerichtete Zug, jene praktische Energie der reformirten Frömmigkeit in allen Beziehungen. Daher vornehmlich jener Eifer und jene Frische der Vielgeschäftigkeit, als *Christus non otiosus* Land und Meer zu durchziehen, um zum Gehorsam des Glaubens zu bringen [2]), jener politisirende

1) Vgl. die Erklärer zu Heidelb. Catech. fr. 32.

2) Calvin hat die ersten protestantischen Missionäre ausgesandt. Wie

Trieb, das Allgemeine der Gesellschaft theokratisch zu ordnen, jene mitunter bis zur stürmischen Hast sich steigernde straffe Rüstigkeit und alle Zeit schlagfertige Tapferkeit, die sich nicht lange besinnt, eine die individuelle Ansicht und Förderung genirende Schranke, besonders in kirchlicher Beziehung als Beeinträchtigung Christi niederzuwerfen, ja wohl auch die Kirche selbst immer neu zu formiren und zu reformiren etc. alles nur damit Christus allein herrsche. Wiederum aber beruht eben darauf auch eine gewisse conservative Zähigkeit innerhalb der reformirten Kirche, weil die der Kirche vom Haupte geschenkten Gemeingüter von der Gesammtheit als solcher bewahrt werden, und weil jener organisirende Trieb Formen der Verfassung geschaffen hat, durch welche sich das Interesse der Gesammtheit unmittelbar bethätigen kann. Wie ruhig geht dagegen der gute Lutheraner seinen Tag dahin, unter der alles leitenden Königsherrschaft Christi, in der Geduld und Selbstbeschränkung, in der anspruchlosen Wirkung dessen, was der besondere Beruf fordert, im Vertrauen auf den, der im Regimente ist, und der, ein mitleidiger Hoherpriester, sich ihm selbst dargiebt zur wesentlichen Vereinigung im Sakrament, zu Trost und Stärkung, zu einer realen Seligkeit schon in der Gegenwart. Sein Thun ist nicht sowohl nach aussen gerichtet, nicht ein weltreformatorisches, sondern zunächst nach innen, der Kampf der Heiligung durch tägliche Busse und Erneurung und durch die Sorge der Wachsamkeit, seinem Haupt nicht untreu zu werden, die Segensgemeinschaft mit ihm nicht mehr zu verlieren etc. Hierauf beruht der Vorwurf der politischen Passivität, welchen die deutschen Jahrbücher immer gegen die Deutschen wiederholten, als Frucht des protestantischen Geistes, der sich mit der innern Freiheit, der Bürgerschaft im Himmel begnügt, die Politik als Regale betrachtet, und um gutes Regiment, wie um

---

lange pausirte dagegen die lutherische Kirche, bis sie auch auf die halbreformirte Spener'sche Anregung hin etwas ähnliches unternahm!

1) *L'eglise n'a pas fait ses individus ce qu'ils sont; ils l'ont faite et la font incessament ce qu'elle est. Vinet.*

gutes Wetter nur betet. S. z. B. Nr. 2, 1843. Hierauf beruht gleichfalls die Erscheinung, dass innerhalb der lutherischen Kirche der Einfluss des leitenden Standes viel bedeutender ist, daher auch wesentlichen, für die kirchlichen Gemeingüter destruirenden Neuerungen, die von dort ausgehen, die Gemeinde fast widerstandlos preisgegeben ist. Ueberhaupt gehört hieher der ganze Mangel an praktischer Energie, wie er wenigstens dem Reformirten auffällt, jener Quietismus der Frömmigkeit, der dem Reformirten als fromme Selbstsucht erscheint, welche nur für sich selig werden, nicht aber das Reich Gottes in der Welt anbauen will, und es daher auch nicht zu selbstständigen gemeindekräftigen Verfassungsformen bringt [1]).

Doch wir müssen nun die letzte Königsfunktion des erhöhten Gottmenschen noch ins Auge fassen, diejenige, welche die christologische Vorstellung nach der Zukunft hin begrenzt und abschliesst, den *reditus ad judicium*. Auf eine Differenz in der Vorstellung von dem persönlichen Zustande des Gottmenschen ist schon hingewiesen. Die verschiedene Fassung der Himmelfahrt und *sessio ad dextram* muss auch diese Rücknahme der ersteren beiderseits etwas anders gestalten. Während lutherisch dabei eine organische Veränderung in der Person Christi rücksichtlich der Leiblichkeit vorzugehen scheint [2]), jedenfalls ein nun ständig bleibender *modus* dieser seit der Himmelfahrt illokal existirenden omnipräsenten eintritt, da der

1) Ich finde lutherische und reformirte Ansicht über politische Tagesbedürfnisse ausgesprochen in folgenden Worten der Berl. Lit. Zeitung 1843. Nro. 101. »In demselben Verhältnisse, in welchem die sittliche Kraft des Volks wächst und erstarkt, wird man es dann auch als ein immer entschiedeneres Bedürfniss empfinden, dass das monarchische Princip thatsächliche Macht und positives Ansehen genug besitzt, um aus diesen sittlichen Bildungs-Elementen lebendige und kräftige Gestalten hervorzurufen. Wenigstens wird man dann nicht mit der Halleschen Litteratur-Zeitung auf den Radicalismus recurriren und sagen: dem Radicalismus, der den Fortschritt im Staate durch diesen selbst will, gehört die Geschichte«. Offenbar soll dort von oben herab, hier von unten hinauf gestaltend gewirkt werden.

2) Vgl. jedoch Luthers grosses Bekenntniss, Werke XX, S. 1186 ff.

sichtbar wiederkommende auch sichtbar in der Schaar der Seligen bleiben und Gott repräsentiren wird: so ist reformirter Seits diese Modifikation des persönlichen Zustandes unnöthig, da der Leib Christi bereits die menschliche Circumscription hat, und nur *certo loco* sich befindet, wo ihn z. B. Stephanus, der ein geschärftes Gesicht hatte, gesehen. Er braucht also nur die Ortsveränderung vorzunehmen, welche trotz der *aquae sublunares* und anderer Schwierigkeiten um so leichter ist, da die ganze Gestalt der Welt eine Umformung erleiden wird. Während also in Betreff des persönlichen Seins diese letzte Aktion keine Veränderung von der vorigen Weise mit sich führt, so ist diess dagegen sehr der Fall in Betreff der Art und Weise der Wirksamkeit. Diese wird jetzt wieder eine solche sein, wie in den Tagen der Erniedrigung; es wird die menschliche Natur wieder das Organ einer direkten, unmittelbaren Einwirkung auf die Welt und die Menschen sein, und zwar derjenigen Einwirkung, welche göttliche Allmacht manifestiren wird, welcher zum Organ zu dienen jetzt die menschliche Natur wird fähig geworden sein. Die lutherische Doktrin kennt eine solche Verschiedenheit der Wirkensweise nicht, weil nach ihr die ganze Zeit von der Himmelfahrt an dieselbe göttlich allmächtige und allgegenwärtige Wirksamkeit auf die gesammte Welt von beiden Naturen des Gottmenschen ausgeübt wurde. Nur das Was? der Wirkung und die Erscheinungsform des Wirkenden wird anders sein. Lutherisch also reiht sich der *reditus ad judicium* ganz an die vorherige Weltregierung des gottmenschlichen Königs, und ist um kein Haar wunderbarer als diese; er ist nur der ganz analoge Abschluss von dieser, welche in ihrem ordentlichen Gange die der Trinität persönlich geeinte allgegenwärtige menschliche Natur zum Mitfaktor hat. Reformirt ist der *reditus* in anderer Weise natürlich, und verhält sich zu dem Wirken des Gottmenschen vorher, wie die reale Ausführung zu dem idealen Plane. Es wiederholt sich gewissermassen dasselbe Verhältniss, welches zwischen dem Todtsein im Grabe, d. h. dem Sein der Seele im Paradiese und der Auferstehung stattfand, als der Wiederaufnahme der Aktuosität nach Aussen, die im Zwischenzustande

nicht wie im lutherischen *descensus* da war. Bei der Neigung der reformirten Betrachtungsweise, Contraste in der epischen Entwicklung zu vermeiden und bei der grossen Rolle, welche der heil. Geist als Stellvertreter Christi spielt, darf es nicht wundern, dass Manche sogar die leibliche Wiederkunft zum Gericht ideal aufgefasst haben, auch diese Funktion dem heil. Geiste, somit blos mittelbar dem Gottmenschen zuschreibend. Dann bliebe ihm unmittelbar nur die Aktion gegen Gott hin, die *depositio regni*, und sofort das persönlich sichtbare Walten in der Schaar der auferstandenen, ihm in seinen himmlischen Ort entgegengerückten Seligen. Auch dieses Entgegenrücken, die Auferstehung wäre die Arbeit des vollendenden heil. Geistes, der eben dadurch den mystischen Leib Christi zur Ganzheit und Reife bringt. Für den Lutheraner besteht jener Contrast nicht in der That; der Gottmensch ist der ununterbrochen unmittelbar wirksame. Die *depositio regni* endlich ist ein Moment, den die lutherische Lehre gar nicht besonders fixirt. Es kann keine *depositio* stattfinden in ihrem weiteren umfassenderen Begriff des *regnum*, das der Gottmensch angetreten hat, wogegen die reformirte Lehre unter dem Königsamt Christi ausschliesslich das *regnum gratiae* verstehend diess allerdings verschwinden sieht vor dem *regnum gloriae*, worin die mittlerische Funktion ihr Ziel erreicht hat. Die *depositio regni* ist also die Form des Abschliessens von Seiten des Mittlers Gott gegenüber [1]), wie das Gericht diese Form der Welt gegenüber. Jene Art von Regierung, wie sie Christus geübt hat seit der Himmelfahrt, hört mit dem Gericht auf. Nun herrscht Gott vollkommen als der Barmherzige und Gerechte in der Welt. Im Reich seiner Barmherzigkeit ist aber der Gottmensch ewig

---

1) Mastricht p. 1096. *Christus regnum h. e. ecclesiam sistet patri (procul olim praesides in provincias missi reddebant provincias Caesari) eique repraesentabit, ut victoriae suae trophaeum, quo in eis plenâ gloriâ aeternum regnet ac triumphet. Ipse filius subjicietur ei, qui sibi omnia subjecit — quoad potestatem mediatoriam, quando cessante ejus regno vicario, quod hic patri traditurus dicitur, manifestabit planissime, quod omnia, quae per se ut hominem et mediatorem facta sunt, Dei potentia auctoritate et nomine facta sint.*

sein Repräsentant [1]). Lutherisch ist er Gottes Stellvertreter im ganzen Gebiet des Lebens, und seine bisherige Herrschaft hört in keinem Betracht auf, sondern ihre Erscheinung modificirt sich blos. Als Inhaber des *regnum potentiae* beherrscht er in Ewigkeit auch die Hölle, und wie die Seligen in ihm Gott schauen und ihre Seligkeit geniessen, so werden die Verdammten, unter welchen gerade die letzte Stufe einnehmen solche, denen er selbst seinen Leib und Blut mitgetheilt, und in denen er durch seinen Geist zur Wiedergeburt gearbeitet hatte, schauen, in welchen sie gestochen haben, und unselig sein. Nicht blos die Seligen sind sein Leib, als dessen Wundenmale gehören auch die Verdammten dazu.

Gehen wir noch einmal zurück auf die *depositio regni*, so ist dieselbe zugleich der Schluss der Prophetie und des Pontifikats, und zwar so, dass, wenn das Gericht den letzten prophetischen und königlichen Akt zugleich darstellt, die *depositio* von Einer Seite als die letzte eigentliche Priesterfunktion zu betrachten ist. Ausdrücklich heisst es, dass das Reich nicht dem Vater übergeben werde, damit nun dieser auf die bisherige Weise anstatt des Gottmenschen fortregiere (Mastr. p. 1100). Sondern diese vom Gottmenschen als solchen geübte Herrschaft wird schlechthin aufhören mit demjenigen Akt, worin sich der Effekt, das Resultat des bisherigen Königswaltens und Mittlerthums überhaupt real darstellt (s. Mastr. p. 1096 oben Note). Als aktive Darstellung des Gottmenschen vor den Augen Gottes, somit als eine Thätigkeit desselben auf Gott hin ist es eine priesterliche Funktion, die eigentliche Consummation des Prie-

---

1) Mastricht p. 1100. *Reformati, quamvis agnoscunt, Christum repraesentato Patri regno non regnaturum amplius eo modo, quo nunc regnat per verbum, sacramenta, disciplinam etc. regnaturum tamen cum patre in omnem aeternitatem statuunt.* cf. pag. 482. Denn wenn auch vielfach das Sein Gottes Alles in Allen als *praesentia immediata* der heil. Trinität beschrieben wird, als eine *communicatio Dei, qua se ipsum Deus, quantus est, in electos profundet* (Mastr. 1097), so ist doch die *fruitio Dei* auch eine *visio Dei* als *actus totius hominis*, mithin auch körperlich, was nur in Christo als Gottmenschen geschehen kann.

sterthums als Intercession. Wie das persönliche Sein des Gottmenschen von Anfang an der Spiegel ist, in welchem Gott die Menschen anschaut; wie die reale Person des Gottmenschen zugleich die ideale Vorstellung aller zu ihm von Ewigkeit gehörigen, aber nur successive ihm realiter einverleibt werdenden Erwählten ist: so bildet die *depositio regni* als gottmenschlicher Akt die absolute Vollendung dieser gottmenschlichen Selbstdarstellung, diejenige Vollendung, in welcher die gottmenschliche Person sich in ihrer Fülle, mit allen ihr nun wirklich und faktisch zugehörigen Individuen, also sich in ihrem völlig ausgewachsenen und gereiften σῶμα Gott darstellt, auf welche Darstellung vor den Augen Gottes sofort der ewige Moment des Seins Gottes Alles in Allen eintritt. Insofern als die gottgefällige und gottgenügende Qualität aller Einzelnen nur beruht auf ihrer Zugehörigkeit zum Gottmenschen, ist auch diese Darstellung wesentlich eine Intercession desselben, des Hauptes, für sie, seine Glieder. Insofern aber, als die einzelnen Glieder durch ihren Zusammenhang mit dem Haupte jetzt selbst in immanenter Gerechtigkeit vollendet, und der respektiven göttlichen Norm adäquat geworden sind, so ist dieser Depositions-Akt zugleich ein realer Opfer-Akt des Gottmenschen, die Wiederholung des Opfer-Akts, da er sich persönlich Gott darstellte, im umfassendsten Sinn, ja die zu seiner persönlichen Opferung wesentlich gehörige, sie integrirende und vollendende Opferung seines mystischen Leibs, welcher sofort entspricht der Genuss der völligen Gottgemeinschaft als Gesammtgenuss.

Sofern nun alles Handeln in dem gottmenschlichen Wirken überhaupt, also auch in diesem letzten mittlerischen Akte auktoritativ von der göttlichen Natur des Mittlers allein ausgeht, so lässt sich die *depositio regni* von der Seite ihrer Aktion nach Gott hin, wonach sie die nun in Ewigkeit perennirende Darstellung des Gottmenschen in seinem vollendeten mystischen Leibe ist, betrachten als die kosmisch vollendete Realisirung dessen, was im Gnadenbunde der Sohn von Ewigkeit auf sich nimmt. Wie dort dem Anerbieten des Sohns die Gutheissung des Vaters entspricht, so hier der vollendeten Leistung des Sohnes die jene *justificatio* der menschlichen Seele des Gottmen-

schen nach dem Tode in höchster Potenz wiederholende und auf Alle ausdehnende Justifikation des Vaters, deren Reflex der vollendete Seligkeitsgenuss, die reine Freude der seligen Menschheit im sie durchströmenden heil. Geiste ist.

Erst hier in der Ewigkeit *a parte post* nach der Gesammtentwicklung des Gnadenreichs haben wir jene innertrinitarische Aktion der Personen der Trinität, und zwar der Gesammtheit, welche das lutherische System im zeitlichen Rechtfertigungs-Akt der Einzelnen statuirt. Die wirkliche objektive Justifikation der Einzelnen als göttliches Urtheil fällt erst auf die durch die *justitia infusa* wirklich gerecht gewordenen, und ist nur der Reflex der wirkenden göttlichen Gnadenhandlung auf sie.

Wir müssen aber, wozu uns die letzte Bemerkung Anlass gibt, noch ausführlicher eingehen auf die Personenlehre, welche bis in diese Region der nachzeitlichen Ewigkeit ihre Differenzen wirft. Schon die letzten Königs-Akte des mittlerischen Amts haben dadurch einen etwas verschiedenen Charakter, dass darin reformirt die menschliche Natur nur ministerialiter, lutherisch auktoritativ wirksam ist. Gilt diess blos ministeriale Theilnehmen der menschlichen Natur von allen Akten, so gilt es von einigen in dem ganz besondern Grade, dass die menschliche Natur dabei als die durchaus zufällige Form, wodurch sich die göttliche Thätigkeit ausübt, erscheint. Es sind diess die nach Aussen wirksamen Akte der Allmacht, sofern sie nicht Bezug haben auf die Glaubigen. Nicht gehört hieher die *innovatio mundi*, sofern diese eben in einer gottmenschlichen *purgatio* der vorhandenen Welt besteht, um sie zum angemessenen Wohnsitz der Glaubigen zu machen. Wohl aber die *resuscitatio reproborum*. Denn *fidelium resurrectio a Christo procedet ut mediatore, virtute unionis illius, quam habent cum Christo, infidelium vero resurrectio a Christo procurabitur ut Deo per virtutem solius omnipotentiae suae* (Mastr. p. 1094). Die *pronunciatio sententiae condemnationis* ist sofort wieder ein Geschäft des Gottmenschen als solchen. Aber die *executio* dieser Sentenz ist nicht mehr seine Sache, ausser sofern sie ein rein privatives Thun ist, *abjiciendo reprobos e conspectu suo*, die wirkliche materielle Execution (*in locum*

igne et sulphure ardentem) erfolgt durch die reine *justitia vindictiva Dei.* Jenes im Abwehren vom Genuss der Gottgemeinschaft bestehende Werk ist in der That kein Werk, da die *reprobi* von Haus aus die dieser Gottgemeinschaft entbehrenden sind. Worin besteht mithin die Thätigkeit des Gottmenschen in der Ewigkeit nach dem Weltgerichte? Während ausdrücklich sein Pontifikat, seine Prophetie und sein mittlerisches Königthum als mit der *periodus finiti hujus mundi* aufhörend dargestellt werden, soll er in anderer Weise mit dem Vater fortregieren (s. oben S. 732 Note). Seinen Thron wird er auch nach der *restitutio rerum omnium* inne haben *in omnem usque aeternitatem* (Mastr. 478). Wenn nun schon für die Gegenwart unterschieden wird das *regnum essentiale*, welches der göttlichen Natur als solcher zukommt, und *personale*, welches das gottmenschlich mittlerische ist, das mit der *consummatio mundi* aufhört, so kann jenes ewige *regnare cum patre* nur das trinitarische Walten des λόγος sein, insofern dem Gottmenschen, auch seiner menschlichen Natur *per communicationem praedicamentalem* zustehend, als dieselbe mit jenem persönlich verbunden, jetzt den höchst möglichen Grad von Durchdringung, Vollkommenheit und Seligkeit erreicht hat. Die Frage ist aber, ob dieses *regnare* als Funktion des Gottmenschen noch eine specifische Wirksamkeit auf die Seligen bezeichne, oder blos einen exochischen Grad des eigenen Seligkeitsgenusses, wie denn auch die Seligen sollen mitherrschen im Leben? Unter jener specifischen Wirkung ist zu verstehen nicht die Wirkung, welche auch in ihrem Maasse die Seligen aufeinander ausüben, und worin das genossenschaftliche Seligkeits-Moment besteht (*societatis coelestis ineffabilis gratia et praestantia, in praesentia et conversatione suavissima cum spiritibus perfecte justorum hominum, cum sanctis angelis, cum mediatore Jesu* Mastr. 1094), sondern die Wirkung der *communicatio Dei, qua se ipsum Deus, quantus est, in electos profundet* (*ibid.*), ob diese sich fortwährend durch die menschliche Natur des Gottmenschen und in welchem Sinn vermittelt? Es lassen sich unschwer zwei Vorstellungen erkennen, zwischen welchen die religiöse Ansicht schwankt. Nach der Einen *mediatione et*

mediis adjamentisque praesentibus remotis Dens triunus praesentia sua immediata omnibus sanctorum necessitatibus plenissime subveniet ac virtute et effectu supplebit omnia media, et quaecunque desiderari possint. (*l. c.*) Das *Deum videre* ist ein *actus intellectus, qui spirituali lumine perfundetur purissimo.* Kurz, der Selige wird selbst in jedem Betracht *purissima Dei imago* sein, freilich als Resultat des mittlerischen Wirkens im *regnum gratiae,* und in mannigfaltig verschiedenem Maasse annähernder Stufen nachgebildet dem Gottmenschen, dem Haupte, in dem das ganze Reich der Seligen gipfelt. Dieser wird jetzt nach seiner menschlichen Natur die absolut grösste Seligkeit geniessen, welche überhaupt ein Geschöpf geniessen kann, weil er die absolut grösste Vollkommenheit hat, den — *quantum natura finiti patitur* — vollendeten Reflex der Vollkommenheit und Seligkeit des dreieinigen Gottes selbst. Aber auch *quisque tantum consequetur gloriae et beatitudinis, quantum sibi perfecte glorificando suffecerit.* Aber wie das Princip seiner Seligkeit und Vollkommenheit das dem Gottmenschen innwohnende Göttliche ist, so auch bei den nur durch ihn zu diesem Zustand geförderten, von Einem Geiste, wie er, durchwalteten, mit dem λόγος gleichfalls unmittelbar, wenn auch nicht in persönlicher Einheit, communicirenden. Kurz, der Gott m e n s c h hat ein aktiv-vermittelndes Organ zu sein ganz aufgehört, da das Ziel dieser seiner Thätigkeit erreicht ist, und die Seinen nun wahrhaft seine, wenn auch niederen Brüder, seine Mit-Erben und Mitherrscher sind.

Die andere Ansicht dagegen kennt kein Sein Gottes Alles in Allen als vermittelt durch den Gottmenschen in ewig gegenwärtiger Vermittlung. Derselbe ist mithin nicht blos im zeitlichen Gnadenreich Mittler, sondern auch im ewigen Reich der Herrlichkeit, denn er ist als Gottmensch das absolute Organ, durch welches schlechthin jede göttliche Lebensmittheilung erfolgt, das einzige ausschliessliche Band jeder menschlichen Gemeinschaft mit Gott. Wie daher der λόγος vor der Menschwerdung nur mit Rücksicht auf sie wirksam war, mithin der Gottmensch in der Idee schon vor der wirklichen Incarnation die Gottgemeinschaft vermittelte: wie der Dreieinige sich im

vorzeitlichen Rathschluss nur im Gottmenschen mit der Menschheit zur Lebensgemeinschaft zusammenschliesst, so dass keine Gottgemeinschaft als nur im Gottmenschen möglich ist: so ist auch die selige Gemeinschaft im Reich des ewigen Lebens und der Herrlichkeit eine nur im Gottmenschen stehende reale Lebensgemeinschaft mit Gott, die vollendete Aktualisirung jenes im Rathschluss an sich gesetzten Verhältnisses. Wie demnach die *fruitio Dei* als Anschauen Gottes nur im Gottmenschen geschieht, so geschieht auch jetzt alle Beseligungs-Wirkung des Dreieinigen nur durch den Gottmenschen. In ihm haben die Seligen das Leben. Gott ist ewig wirklich für sie nur als die Gottmenschheit.

Es ist leicht zu sehen, wie diese beiden Vorstellungen enge zusammenhängen mit dem sog. Supralapsarismus und Infralapsarismus, oder genauer mit der verschiedenen Stellung, welche dem Schöpfungs- und dem Prädestinationsdekret zu einander in der reformirten Dogmatik gegeben wird. Aber es erhellet auch, dass hier im vorliegenden Punkte die strengste und extremste reformirte Ansicht sich der lutherischen viel mehr nähert, als die sog. gemässigte, minder consequente. Es ist nicht dieses Orts zu erweisen, dass es nur darum der Fall ist, weil die lutherische Theorie die in letzterer liegende Inconsequenz gleichfalls zur letzten Consequenz forthildet.

Wir haben bereits gesehen, dass lutherisch der Gottmensch auch in alle Ewigkeit *inde a judicio* fortherrscht, und zwar nach seinem *regnum potentiae* auch über die Verdammten. Hat er ja im *descensus* nach beiden Naturen die Gewalt über die finsteren Mächte angetreten, wonach er auch mit dem Gericht nicht aufhört, nach seiner menschlichen Natur die *justitia Dei vindictiva* auszuüben. Um so weniger kann daran gezweifelt werden, dass im Gebiet der Seligen seine Menschheit die Vermittlung sei für alles Leben und allen Seligkeitsgenuss, weil sie schon als Menschheit die göttliche Fülle in sich schliesst. Ihr benedicirendes Priesterthum hört nicht auf; sie ist als Bild und Spiegel Gottes ewig der Prophet. Ihres Fleisches und Blutes theilhaftig haben die Seligen in ihr Gott und sich selbst. Ist es doch diejenige gottmenschliche Natur, mit der sie Gemein-

schaft haben, welche durch ihre persönliche Einheit mit dem λόγος in das Collegium der heil. Trinität aufgenommen ist. Darum ist die Reichsherrschaft des erhöhten Gottmenschen nicht durch das Weltende begrenzt. Die absolute Gottfülle seiner Menschheit ist das Band zwischen Zeit und Ewigkeit. Hierauf eben beruht der Unterschied des Lebens in der seligen Ewigkeit von dem paradiesischen Leben in der Ungerechtigkeit. Das letztere wird von den Lutheranern gerade so beschrieben, wie die erstere der obigen reformirten Vorstellungen jenes beschreibt. Der Unterschied drückt aber nicht ein Geringeres, sondern ein Höheres aus, und zwar abgesehen davon, dass das wiederhergestellte Ebenbild um den gesammten Entwicklungsprocess reicher ist, als das anerschaffene, ein Höheres durch das jenen Entwicklungsprocess dominirende und auch in seinem Resultat real wirksam bleibende Organ der Gottgemeinschaft, den Gottmenschen. Er ist nicht nur Gottes Ebenbild wie Adam, nicht nur der Wiederhersteller des urmenschlichen Gott-Ebenbilds in Adams Kindern, sondern er ist dasjenige Ebenbild Gottes, dessen Menschheit selbst wegen der persönlichen Einheit mit Gott, dem Sohne, zur Dreieinigkeit gehört. Vermöge der mystischen Einheit mit ihm, welche eine höchst reale Gemeinschaft ist, und in Theilnahme an seiner sakramentlich angeeigneten Menschheit, wie an seinem Geiste besteht, nehmen die Seligen im ewigen Abendmahl an seinem Leben Theil, d. h. ihr höchstes wesentliches Leben ist nicht geschieden von dem der inwendigen Bewegung der Trinität selbst. Das ist die vollkommene Fülle, da »Gottheit und Menschheit in Einem vereinet«. So sind die Seligen Miterben, Mitherrscher im Leben.

Hier nun stellt sich neben der obenbemerkten Verwandtschaft der Unterschied auch der zweiten reformirten Ansicht von der lutherischen heraus. Es ist der Unterschied der Lehre von der Person Christi. Heisst auch der Gottmensch das ewige Organ aller göttlichen Lebensmittheilung, so ist die menschliche Natur desselben, obschon aufs Höchste verherrlicht, doch nur mit endlichen Qualitäten begabt, und stets in der Incongruenz des Endlichen mit dem Unendlichen. Diese Incongruenz fällt auch auf die im heil. Geist mit dem Gottmenschen zur Einheit

seines mystischen Leibs Verbundenen. Sie haben das göttliche Leben nicht als das wahrhaft eigene in sich, sondern bei aller *unio mystica* mit ihm als das an sich ihnen fremde über sich, und blos dessen Reflex in der Form der Abhängigkeit von ihm selbst in sich [1]), allerdings einen Reflex desselben, der ihre Receptivität ganz erfüllt. Die ewige Pulsirung des innergöttlichen Lebens, bestehend in den Relationen der trinitarischen Personen zu einander, ist etwas, wo sie so wenig selbst dabei sind, als der Gottmensch als solcher, etwas, für dessen Nachklang blos die Momente zu bilden und seine Verherrlichung nach Aussen darzustellen ihre absolute Bestimmung und Beseligung ausmacht. Es ist nicht die menschliche Natur des Gottmenschen, es ist seine Logosnatur, welche auf sie wirkt im heil. Geist; und die Menschheit des Gottmenschen mit ihren *dona universa coelestia, quae in creatam naturam possunt cadere in excelsissimo gradu* bleibt in jedem Fall nur Gelegenheits- nicht wirkende Ursache für das unmittelbare Seligkeitsbewusstsein der in niederem Grade aber auch relativ vollkommen begabten.

Mit der bisher betrachteten Hauptdifferenz ist es nun nicht schwer, mehr anderweitige Eigenthümlichkeiten der religiösen Richtung beider Confessionen zusammenzudenken, welche, sei es verursachend oder verursacht, sich auf jene beziehen. Machen wir in der Kürze sie namhaft.

1) Gewöhnlich schreibt man dem Lutherthum eine historische Richtung zu, und in gewissem Sinn auch mit Recht. Aber es lässt sich mit fast noch grösserem Rechte sagen, dass vielmehr die reformirte Frömmigkeit eine historische Richtung habe, und nach der geschichtlichen Vergangenheit zurückblicke, nach Einem Punkt in der Geschichte, der für sie absolut bestimmend sei, das Fundament, auf welchem Alles ruht, Chri-

---

1) Das sich selbst Ergiessen Gottes in die Erwählten, wovon Einige reden, wird doch sogleich wieder zu der Erhöhung menschlicher Eigenschaften, zur blossen Steigerung endlicher Kräfte und Funktionen auf den möglichst höchsten Grad (s. Mastricht l. c.). Gerade so ist die Verherrlichung der *humanitas* im Gottmenschen durch die *unio* immer nur ein *conferre dona* s. *Admonitio Neost.* pag. 65.

stus im Stand der Erniedrigung, dessen Bild und Verkündigung wirksam zu machen auch die ganze Arbeit des heil. Geistes ist, als wodurch allein Christus im Stand der Erhöhung auf die Gemüther fortwirkt. Dem Lutheraner ist jene gewesene geschichtliche Erscheinung zwar auch von grösster Wichtigkeit als Fundament, aber die Frömmigkeit ist zu ihr nicht als dagewesener, sondern als gegenwärtiger Macht gerichtet, in realer Präsenz besteht das Wechselverhältniss (Christi Königthum und Intercession, Selbstmittheilung im *A. M. unio mystica*). Dem entspricht auch die Theologie, die reformirte ist Exegese und historische Apologetik, die lutherische Dogmatik und scholastische Spekulation, welche den Boden der Exegese weit überfliegt, und eben das Moment der Gegenwart gegen die Vergangenheit repräsentirt [1]).

---

1) Man denke sich nur den Abendmahlsbegriff; der Reformirte ist historisch abstrahirt vom ersten Abendmahl, der Lutherische bei allem Dringen auf die Einsetzungsworte ein dogmatischer. Gerade jenes Dringen auf den Vollgehalt der Worte schliesst eine Fülle von dogmatischer Arbeit in sich, wogegen der Ref. immer wieder auf die historische Situation dringt, und zwar für die verständige Betrachtung mit solchem Glück, dass selbst Neulutheraner in der evangelischen Kirchenzeitung, welche aber nur Trümmer der alten Anschauung sich gerettet haben, sich blos durch das Zugeständniss zu helfen wissen, das Einsetzungs-Abendmahl sei noch kein rechtes Abendmahl gewesen, sondern gleichsam nur die Prophetie des rechten. — In ganz ähnliche Collision mit der Historie Christi sah sich schon früher das lutherische Justifikationsdogma gerathen, sofern es eine innergöttliche Wechselseitigkeit der drei Personen der Trinität setzt. Burk (die Rechtfertigung 1763 S. 71) meint, dass bei den Rechtfertigungen, welche Jesus vornahm, eine solche Unterhandlung (Intercession und *actus forensis*) nur etwa darum unterblieben sei, weil des Menschen Sohn *plein pouvoir* hatte auf Erden Sünden zu vergeben, wie einem Gesandten Vollmacht gegeben wird auch in solchen Dingen, welche er, wenn er bei Hofe ist, persönlich beim Könige betreibt. Es gehört hieher auch die specifische Eigenthümlichkeit lutherischer und reformirter Erbauungsbücher. Wie bei letzteren alles auf das geschichtliche Leben Jesu zurückbezogen wird, so bei ersteren auf den unmittelbaren Wechselverkehr mit dem erhöhten Gottmenschen. Wie häufig sind reformirte Schriften, welche

2) Nahe hiemit zusammen hängt der chiliastische Nisus der reformirten Frömmigkeit, welcher auch da sich findet, wo sogar der historische Christus durch einen idealistisch mystischen Zug etwas in den Hintergrund getreten ist. Wie dem direkten Wirken des Gottmenschen im Erniedrigungsstande entspricht eine grosse abschliessende allgemein kosmische Schlussaktion, die er wiederum direkt und unmittelbar als Gottmensch vollziehen wird, wobei die blos geistige Herrschaft Christi zwischen inne liegt: so entspricht auch jenem Zug nach dem durch Christus gesetzten Anfang der Kirche, nach der historischen Urgestalt seines Werkes ein Zug nach der chiliastischen Vollendung. Die Gegenwart ist zwischen beiden hingespannt, ohne rechte Gottfülle, als weltlicher Arbeitstag, als Pilgrimschaft nach der Seligkeit blos mit dem Rechte darauf noch ohne Besitz, mit dem Rechte, das durch Selbstbethätigung im Dienst des abwesenden Herrn muss geltend gemacht werden. Die präsente Unbefriedigung, auch dargestellt in der continuirlichen Unruhe der *justificatio justi*, nebst dem Bewusstsein, an der Herrschaft des Herrn über die Welt mitarbeiten zu müssen, treibt die reformirte Frömmigkeit in die Zukunft, in chiliastische Erwartungen und Bestrebungen, in das Bedürfniss, diese Herrschaft auch *quoad actum* objektiv realisirt zu sehen [1]. Der feine Chiliasmus Spener's gehört zu den andern reformirten Elementen, welche er in die lutherische Kirche einführte. Eine solche millenarische Ueberschwänglichkeit, wie sie gegen-

---

das ganze Detail des Lebens Jesu bis in's Geringste durchgehen, um daraus positive Lebensregeln für das Verhalten der Glaubigen abzuleiten! Der Lutheraner pflegt diese Verbindlichkeit vorherrschend nur auf die Demuth, Sanftmuth, Selbstverläugnung zu beziehen, nie aber auf die Uebung des dreifachen Amts. Und wenn er je in's Detail des Lebens Jesu eingeht, so ist es nicht jene direkte positive Verbindlichkeit, welche er sucht, sondern er will sich die Satisfaktion individuell specialisiren, da ihm das ganze irdische Leben Jesu vorherrschend unter den Gesichtspunkt der satisfaktorischen Stellvertretung fällt.

1) Vgl. über sonst rechtgläubige reformirte Chiliasten (Piskator, Alstedt) Mastricht p. 483.

wärtig die Kirche nicht nur, sondern auch die Theologie von England durchdringt (und wobei die krass weltliche Form des Judaismus nur denselben specifisch äusserlichen Geist verräth, welcher auch mit der Urkirche vornehmlich nur durch episcopale Succession in Harmonie zu bleiben weiss) ist im Lutherthum gar nicht möglich. Der Lutheraner hat keines jener zum Chiliasmus treibenden Bedürfnisse. Sie sind ihm alle reichlich befriedigt durch das direkte *dominium continuum* seines Herrn, durch dessen Intercession und Selbstmittheilung, durch die Gotteskindschaft der Rechtfertigung, vermöge welcher er sich der *beatitudo viatorum* rühmt — unter allem Druck der Gegenwart durch den unmittelbaren Trost des Herrn erquickt. Die Seligkeit des absoluten Diesseits ist nur eine verstellte lutherische Wahrheit, sowie das Geschrei nach *progrès* der Nachhall einer reformirten.

3) Schon oben ist die fromme Vielgeschäftigkeit des Reformirten in Beziehung gebracht zu der Vorstellung des Gottmenschen in der Zwischenperiode. Statt dass sie mit der lutherischen Aktuosität desselben in Parallele zu stehen scheint, stellte es sich vielmehr so dar, dass das reformirte Pausiren des gottmenschlichen Individuums von dem unmittelbaren Einwirken auf die Welt seit der Himmelfahrt nur das Raumlassen ist für die im gottmenschlichen Dienste geforderte Wirksamkeit der Seinen, auf welche sein Geist übergegangen, welche sein Werk hinausführen und ihn verherrlichen sollen. Sie haben die Salbung, um sein dreifaches Amt fortzusetzen nach allen Seiten desselben, die eine nach aussen gehende Wirksamkeit in sich schliessen. Es muss hier noch besonders Eine Art von Wirksamkeit hervorgehoben werden. Man rügt häufig die politische Passivität des Protestantismus. Darin liegt etwas Wahres in Betreff des Lutherthums. Politik ohne besondern Beruf kümmert den guten Lutheraner nicht. Er sieht in den Obrigkeiten und Fürsten Werkzeuge des himmlischen Königs, der auch böse Regenten und wunderliche Herren nach seinem Willen braucht; Widersetzlichkeit wider sie, selbst wenn sie Ungerechtigkeiten schwerer Art begehen, selbst wenn sie die Kirche drücken, ist Empörung gegen Chri-

stus. So sehr steht alle menschliche Ordnung unter dem Schutz des himmlischen Königs, dass nicht selten selbst die Reformation nicht mit dem allgemeinen Christenrechte, sondern mit dem besondern Berufs- und Standesrecht Luthers als geschwornen Doktors der heil. Schrift vertheidigt wird. Dergleichen Bedenken hat der Reformirte nicht. Das gemeinschaftliche Leben nach seiner bürgerlichen und kirchlichen Seite, seine Einrichtungen und Gesetze zu reformiren, und auf deren Reform positiv hinzuwirken, hat jedes Glied der Gemeinde Gottes als solches das Recht und die Pflicht. Etwas von der Obrigkeit zu dulden, was offenbar Unrecht ist, namentlich eine Beschränkung in kirchlichen Dingen, und wäre es auch noch so sehr in deren Aeusserlichkeiten, wäre ein Preisgeben der Vorrechte Christi, dessen Stellvertreter für ihre Handhabung ihm verantwortlich sind (vgl. die Schottische Secession und die französischen Bewegungen). Zur Politik ist jeder kraft seines Christennamens verpflichtet; gerade in den Einrichtungen und dem Regiment der Gesellschaft soll sich die Herrschaft Christi darstellen. Wie einflussreich kann auch die Obrigkeit sein auf das Blühen von Glauben und Frömmigkeit! Für gute Obrigkeit zu sorgen, ist darum allgemeine Christenpflicht, durch das Königsamt Christi gefordert, und diese *institutio magistratus christiani* kann unter Umständen zur *destitutio magistratus infidelis et iniqui* werden [1]).

Doch genug dieser Nachweisungen. Den Zusammenhang der Ausbildung der Christus-Vorstellung nach allen Hauptmomenten derselben mit der tiefinnerlichsten Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins und des thätigen religiösen Triebs wird Niemand verkennen; ebensowenig auch die respektable Consequenz, welche sich durch die uns oft fast unverständlichen Gebilde der orthodoxen Dogmatik hinzieht. Die Alten machten sichs nicht so leicht, wie viele der modernen Glaubigen. Sie beteten, aber sie arbeiteten auch, und im Schweiss ihres

1) Vgl. die Nachweisung in Hundeshagen: Ueber den Einfluss des Calvinismus auf die Entwicklung der staatsbürgerlichen Ideen. Bern 1841.

Angesichts mit aller Anstrengung ihres Denkens genossen sie das ihrem Tag beschiedene Lebensbrod. Sollte auch Hengstenberg's Kirchenzeitung Recht haben, wenn sie warnt, sich nicht zu gebärden, wie Einer der 300 Jahre geschlafen habe, wenn sie es thöricht nennt, den Fragen der Gegenwart mit der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts entgegentreten zu wollen, so wird doch nicht bloss ein Lessing'scher Eckel an dem, was mancherseits sehr prätentiös und zudringlich als Surrogat geboten wird, sondern auch ein besonnener wissenschaftlich-historischer und theologischer Sinn der dogmatischen Arbeit unserer Ahnen der kirchlich-produktiven Zeit mehr Aufmerksamkeit widmen, als es bis jetzt selbst von denen geschieht, welche mit verhältnissmässig geringem Aufwand sogar den Ruhm der Wiederherstellung und Reproduktion der alten Rechtglaubigkeit gewonnen haben. Ob nicht gerade auch für die Lösung der Fragen des Tages dorther manches zu lernen sei, und wäre es zuletzt nur die Einsicht, dass die heutigen Gegensätze unter anderer Gestalt schon früher sich geltend machten, wäre noch die Frage.

II.

Anzeigen.

Solemnia natalitia regis aug. et ser. Christiani VIII die XVIII mensis Septembris anni MDCCCXLIII ab Academia Christiana Albertina rite celebranda indicunt Academia Rector et Senatus. Insunt de Christologia Novi Testamenti Observationes. Scripsit Henr. Aug. Mau, Theol. et Phil. Dr. etc. Kiel 34 S. 4.

Der Zweck dieses Programms, das mir erst jetzt zu Gesichte kommt, ist die Widerlegung der Ansichten über die neutestamentliche Christologie, welche ich im I. Bd. dieser Jahrbücher, Hft. 1. S. 71—101 entwickelt habe. Wenn ich dort zu zeigen versucht habe, dass diejenigen unter den neutestamentlichen Schriftstellern, die von einer übermensch-

lichen Persönlichkeit Christi wissen, neben dieser, als das Menschliche in ihm, nur einen belebten menschlichen Leib annehmen, und dass eben dieselben, ohne Ausnahme, Christus nicht allein seiner menschlichen, sondern auch seiner höheren Natur nach Gott unterordnen, so wird die eine wie die andere dieser Behauptungen von dem Hrn. Verf. angegriffen; der Widerlegung der ersten hat er S. 13—29, der der zweiten S. 29—34 gewidmet; die Einleitung (S. 3—13) mit ihren allgemein dogmatischen und apologetischen Behauptungen ohne eigentliche Beweisführung können wir übergehen.

Die neutestamentliche Vorstellung von dem mit der höheren Natur Christi verbundenen Menschlichen soll ich nach S. 13 so bestimmen: *In Christo compositum fuisse illum spiritum quasi divinum cum corpore humano, sed animum humanum defuisse.* Hier muss ich nun bereits eine präcise Fassung des Streitpunkts vermissen; meine Behauptung (a. a. O. S. 74. 76) lautet nicht so unbestimmt, dass das N. T. von keiner menschlichen Seele Christi, sondern genauer, dass es von keiner vernünftigen Menschenseele desselben neben seiner höheren Persönlichkeit wisse, und erst in der Folge habe ich dem, wie ich meinte, hinreichend erklärten Ausdruck der Kürze oder Abwechslung zulieb andere, minder bestimmte substituirt. Beides ist aber nicht dasselbe: eine menschliche Seele überhaupt könnte auch die Seele als Lebensprincip des menschlichen Leibs bezeichnen, hier dagegen handelt es sich um die *anima rationalis*, eine von dem göttlichen πνεῦμα oder dem λόγος in Christus noch verschiedene menschliche Vernunft.

Dass nun eine solche im N. T. noch nicht gelehrt werde, hiefür habe ich zunächst das späte Auftreten dieser Bestimmung im kirchlichen Lehrbegriff, und die Unwahrscheinlichkeit geltend gemacht, dass eine im Bewusstsein der apostolischen Zeit schon klar hervorgetretene Lehrbestimmung der nächsten Folgezeit abhanden gekommen sein sollte, um erst nach einigen Jahrhunderten wieder aufzutauchen. Hr. Mau jedoch findet diess nicht so unwahrscheinlich. Meiner eigenen Annahme zufolge, bemerkt er (S. 14), werde doch im ältesten Christenthum und im synoptischen Lehrbegriff die vollständige Menschennatur Christi gelehrt, die demnach doch der nächsten Zeit verloren gegangen sein müsste. Was kann denn aber das beweisen? Nicht darum handelt es sich ja, ob eine vernünftige Menschenseele Christi überhaupt auf irgend einer Seite gelehrt wurde, sondern ob von denen, welche eine höhere Persönlichkeit Christi kennen, neben dieser noch eine besondere menschliche Vernunft in Christus angenommen, und nicht vielmehr eben durch den Fortschritt vom Menschen Jesus zum fleischgewordenen Logos dieser letztere an die Stelle des menschlichen Geistes

in Christus gesetzt wurde. Diese nahe genug liegende Unterscheidung hätte der Hr. Verf. füglich beachten, und sich sein »*parum caute*« ersparen können. — Um nichts besser ist ihm aber auch der Beweis dafür gelungen, dass die Kirche der drei ersten Jahrhunderte wirklich eine vernünftige Menschenseele in Christus angenommen habe. »Die Kirchenlehrer dieser Periode beschreiben ihn doch als einen wahren Menschen, zur Menschheit gehört aber auch die menschliche Seele«, sagt der Hr. Verf. Allein eben ob die Theologen jener Zeit sie auch dazu gerechnet haben, ist die Frage, dieser ganze Beweis mithin einfache *petitio principii*. Nicht doch, wird uns entgegnet (S. 16 f), ausser Tertullian und Origenes [bei denen auch ich die Lehre von einer vernünftigen Menschenseele Christi zugegeben hatte], reden auch Clemens von Rom und Irenäus von einer Seele Christi, eben dieser schliesst aus dem Aufenthalt desselben im Hades, dass auch unsere Seelen in den Hades kommen, und vielfach wird die Auferstehung Christi als Vorbild der unsrigen behandelt. Aber was ist mit dem Allem gesagt? Dass die Kirche Christus als wirklichen Menschen betrachtet wissen will, ist freilich klar genug, aber eine ganz andere Frage ist es, ob sie hiefür eine vom Logos in ihm noch verschiedene menschliche Vernunft nöthig fand. Woraus soll nun dieses folgen? Daraus, dass Christus *ὁ δοὺς τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν* genannt wird, doch gewiss nicht, denn unter der *ψυχή*, die er in den Tod hingegeben hat, kann doch in keinem Fall etwas Anderes verstanden werden, als sein physisches Leben, oder, was dasselbe, die Seele als Princip des physischen Lebens. Ebensowenig folgt aber auch aus dem Schluss von der Auferstehung Christi und seinem Verweilen im Hades auf unsere Auferstehung und unser Sein in der Unterwelt. Auch hierin liegt nur die allgemeine Voraussetzung, dass Christus als Mensch auch unser Vorbild sein müsse, was aber zu seiner Menschheit gehöre, lässt dieser Schluss ganz unbestimmt. Doch diess giebt Mau am Ende selbst zu, aber, sagt er, »*aliud est non affirmare aliquid consulto, aliud negare*«. »*Animi humani participem factum esse Christum non magis negant, quam ajunt*«. Was hierauf zu erwiedern ist, habe ich aus Anlass der neutestamentlichen Lehre schon in meiner früheren Abhandlung S. 90 f. bemerkt: wenn die ältesten christlichen Schriftsteller Christus als den fleischgewordenen Logos bezeichnen, so wollen sie damit offenbar alle wesentlichen Elemente seiner Persönlichkeit ausdrücken; zeigt es sich nun, dass sie (Tertullian und Origenes ausgenommen) bei dem Wort *σάρξ* und den entsprechenden Ausdrücken mit ausdrücklichem Bewusstsein immer nur an den Leib und die animalische Seele denken, so folgt unmittelbar, dass sie mit diesen und dem Logos zusammen die ganze Persönlichkeit Christi

beschrieben zu haben glauben, dass es ihnen gar nicht in den Sinn kommt, noch etwas Weiteres für dieselbe zu verlangen. Der Hr. Verf. freilich ist der Meinung: *si quis personam divinam proposuisset humano corpore tectam, eum esse hominem nunquam agnovissent.* Aber genau diese Vorstellung von der Person Christi ist es, welche die Arianer vorgetragen haben, und von Seiten des Athanasius erfolgte hiegegen so wenig der von dem Hrn. Verf. erwartete Widerspruch, dass dieser vielmehr in dem Satze: ἴδιον ἔσχε σῶμα καὶ τούτῳ χρώμενος ὀργάνῳ γέγονεν ἄνθρωπος mit seinen Gegnern vollkommen übereinstimmt. (S. Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit I, 567 ff.) Wie man nach diesem noch sagen kann, dass eine besondere menschliche Vernunft Christi hier nicht positiv ausgeschlossen sei, gestehe ich nicht zu begreifen, und wenn behauptet wird, die herrschende Lehre der drei ersten Jahrhunderte von dem Menschlichen in Christus stehe mit den später recipirten Bestimmungen nicht im Widerspruch, so könnte ich mich eben so leicht überreden, dass sich die Sätze: »zweimal zwei ist drei«, und »zweimal zwei ist vier« mit einander vertragen, weil vier ja auch drei enthält, nur noch Eins dazu.

In der exegetischen Untersuchung über die Christologie des N. T. sucht meine Abhandlung zuerst zu zeigen, dass sich eine vernünftige Menschenseele Christi in den Schriften des Paulinisch-Johanneïschen Kreises nicht nachweisen lasse. Auch der Hr. Verf. (S. 18 f. 21) hat hiegegen im Grunde nur Unbedeutendes vorzubringen: wenn Christus ein Mensch genannt werde, müsse dabei an einen solchen Menschen gedacht werden, *quales semper natura sua sunt homines;* menschliche Affekte können nur einer menschlichen Seele zukommen, nur von einer solchen könne überhaupt bei einem vernünftigen Wesen die Rede sein; Joh. 12, 25. könne man nach dem Zusammenhang nur an diese denken. Es ist schwer, diese Bemerkungen zu widerlegen, weil sie eben nur Versicherungen dessen enthalten, was bewiesen werden sollte, ich muss mich daher hier mit der Frage begnügen, ob denn nicht sogar Eunomius in demselben Glaubensbekenntniss, in dem er die menschliche Seele Christi läugnet, diesen einen ἄνθρωπος genannt hat, und ob der menschgewordene Logos des N. T., der Unsündliche, der auch nach kirchlicher Lehre nur mit einer unpersönlichen Menschennatur verbundene Gott ein Mensch ist »*quales semper natura sua sunt homines*«? womit sodann weiter bewiesen werden soll, dass der Logos nur durch die Verbindung mit einer besonderen menschlichen Vernunft menschenähnlicher Affekte fähig werde, während doch die Schrift selbst Gott Liebe, Zorn, Hass und ähnliche Affekte beilegt? warum ferner ψυχὴν τιθέναι bei Johannes (bei dem übrigens c. 12, 25 sich nicht auf Christus bezieht), etwas Anderes

heissen soll, als »sein Leben hingeben«, und *παραδιδόναι τὸ πνεῦμα* (wenn es nicht überhaupt einfach statt *ἀποθνήσκειν* steht) c. 19, 30 auf die Trennung des Logosgeistes vom menschlichen Körper nicht passen soll? was endlich hindert, den Logos oder das *πνεῦμα*, in seiner Verbindung mit dem menschlichen Leib betrachtet, als die Seele desselben, als *ψυχή* zu bezeichnen?

Zum positiven Erweis meiner Ansicht habe ich mich unter Anderem auch darauf berufen, dass an mehreren Stellen nicht blos der Logos, sondern auch der Mensch Jesus unmittelbar als Subjekt der Präexistenz bezeichnet wird. Mau läugnet, dass diess der Fall sei, nicht blos bei 1 Kor. 8, 6, wo man allerdings über den Sinn des *πτωχεύειν* streiten kann, sondern auch bei Phil 2, 5. Ebr. 2, 9. Wie er aber dann die Stelle des Philipperbriefs erklären will, möchte der Mühe werth sein zu vernehmen, und wenn er über die zweite Stelle bemerkt: *Ad idem illud quo nomine referatur Hebr. 2, 9, omnino non intelligimus, nisi forte psalmista* (V. 7) *omnibus hominibus praeexistentiam largitur*, so ist das ein merkwürdiger Beweis exegetischer Befangenheit. Glaubt denn der Hr. Verf. wirklich, der Ebräerbrief wolle die Psalmstelle (Ps. 8, 5 f.) ihrem ursprünglichem Sinne gemäss auf alle Menschen, und nicht vielmehr speciell auf Christus bezogen wissen? — Ich selbst habe indessen auf diesen Punkt wenig Werth gelegt, und so mag er auch hier beruhen bleiben.

Weit grösseres Gewicht hat meiner fortwährenden Ueberzeugung nach der Umstand, dass die Menschwerdung des Logos oder der ihm entsprechenden höhern Natur von allen den Schriftstellern, die ihrer erwähnen, ohne Ausnahme nur als die Annahme eines menschlichen Leibs beschrieben wird. Der Hr. Verf. freilich bestreitet diess: unter der *σάρξ*, die der Logos angenommen hat, soll, der gewöhnlichen Annahme gemäss, die gesammte endliche Natur des Menschen, nach Leib und Seele, verstanden werden (S. 23). Für diese Bedeutung des Wortes *σάρξ* fehlen jedoch alle und jede exegetische Belege, denn so gewiss es ist, dass *σάρξ* in den Ausdrücken *πᾶσα σάρξ* und *μία σάρξ per metonymiam partis pro toto* in der allgemeinen Bedeutung »Mensch« oder »Person« steht, so wenig lässt sich doch eine solche Metonymie da annehmen, wo der *σάρξ* als einem Theile der Persönlichkeit das geistige Element ausdrücklich gegenübergestellt wird, wie Röm. 1, 3. u. ö. *Σάρξ* im Unterschied von dem höheren, pneumatischen Theile des Menschen gesetzt, bezeichnet im N. T. ausnahmslos nur die leibliche Natur des Menschen — dieser Behauptung muss ich so lange getreu bleiben, bis mir eine Stelle aufgezeigt wird, in der diese Auffassung unmöglich ist, denn Röm. 9, 3, worauf sich Mau beruft,

(S. 22) kann hiegegen nicht angeführt werden; warum sollte Paulus die Juden nicht seine leiblichen Verwandten nennen?

Auf die Annahme eines menschlichen Leibes habe ich auch die Ausdrücke Phil. 2, 7. μορφὴ, ὁμοίωμα, σχῆμα ἀνθρώπων bezogen. Der Hr. Verf. versteht darunter nur die *conditio humanae vitae* im Allgemeinen. Diess ist nun zwar nach Vergleichung von Röm. 8, 3. und dem ganzen Zusammenhang der Stelle nicht eben wahrscheinlich, aber wollten wir es auch zugeben, so müsste doch jedenfalls die Menschwerdung unter der Annahme der *conditio humana* mitbegriffen werden, und es bliebe auch so bemerkenswerth, dass diese hier nur als ein äusserliches Eingehen einer schon fertigen Persönlichkeit in die Form des menschlichen Daseins, nicht als die Entstehung einer neuen, gottmenschlichen Persönlichkeit beschrieben wird.

»Doch mögen die neutestamentlichen Schriftsteller der Annahme einer menschlichen Seele auch nicht besonders erwähnen, daraus folgt nicht, dass sie dieselbe ausschliessen«. (S. 24) Noch weniger aber doch ohne Zweifel, dass sie dieselbe annehmen; als die Lehre des N. T. kann aber eben nur das betrachtet werden, was sich positiv aus demselben erweisen lässt. Vielmehr aber folgt auch jenes mit aller Bestimmtheit. Würde der Menschwerdung des Gottessohns nur an Einer oder zwei Stellen erwähnt, so möchte man sich jene Auskunft gefallen lassen, wenn aber unter einer ganzen Reihe von Aussprüchen verschiedener Verfasser (Röm. 1, 3. 8, 3. 9, 5. Phil. 2, 7. 1 Tim. 3, 16. Ebr. 2, 14. Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2 f. 2 Joh. 7) sich nicht ein einziger findet, der die Menschwerdung anders, denn als Annahme eines menschlichen Leibs beschriebe, so müsste es doch wunderbar zugegangen sein, wenn alle jene Verfasser sich dieselbe vielmehr als Annahme eines Leibs und einer vom leiblichen Lebensprincip verschiedenen Seele gedacht hätten.

Ausser den unmittelbaren Aeusserungen des N. T. über die Person Christi habe ich in meiner Abhandlung auch die Lehre desselben vom Geschäft Christi herbeigezogen. Um hiefür mit Paulus zu beginnen, so habe ich gesagt: »die Erlösung bestehe nach ihm im Wesentlichen darin, dass die σάρξ, als Princip der Sündhaftigkeit, mittelst des Todes Christi ihrer Macht beraubt werde«. Der Hr. Verf. urtheilt hierüber: *Pauli doctrinam misere laceravit* (S. 25), und ich kann nicht läugnen, nach seiner Darstellung meiner Ansicht ist dieses Urtheil nicht ganz ohne Grund: *A Deo enim* — so ergänzt Mau meine Aeusserung — *id quod Christo factum fuisset, hominibus imputari et tanquam ab ipsis praestitum censeri* u. s. w. Wenn das meine Meinung wäre, so hätte ich allerdings dem Apostel eine wunderliche Vermischung verschiedenartiger Standpunkte schuldgegeben. Diess ist jedoch nur eine Fiktion des

Verf., welcher seine dogmatische Voraussetzung der kirchlichen Satisfaktionstheorie mir unterschiebt. Meine Ansicht ist vielmehr diese, dass nach der Vorstellung des Paulus durch die Tödtung des Leibes Christi die σάρξ an sich (als Princip) vernichtet und ihrer Macht beraubt, und nur insofern auch die Sünde gestraft worden sei — eine Vorstellung, die aus Röm. 6, 6. 8, 3. 7, 1 ff. und aus der ganzen Paulinischen Lehre vom Leib als Sitz der Sünde klar genug hervorgeht, und gegen die sich der Hr. Verf. ohne allen Grund auf Röm. 5, 19. beruft. Ob diese Theorie für uns dogmatische Schwierigkeiten hat, oder nicht, kann der Exegese gleichgültig sein, wenn aber der Hr. Verf. unter den Absurditäten, die aus ihr folgen würden, auch die aufführt: *vitiositatem, si in corpore haereret, nec ante mortem superari posse, et ipsa morte vel sine auxilio Christi deleri*, so ist jenes allerdings die Behauptung des Paulus, denn nur aus diesem Grunde verlangt er zur Ueberwindung der Sünde ein Mitsterben mit Christus, und was das Zweite betrifft, so mag der Hr. Verf. selbst zusehen, wie er mit dem Paulinischen ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας zurechtkommt. Allerdings aber folgt aus der obigen Theorie, dass für's Erlösersgeschäft, nach der paulinischen Fassung desselben, neben dem πνεῦμα und dem menschlichen Leibe nicht noch eine besondere menschliche Seele Christi nöthig war. Dass diese auch aus den Stellen der paulinischen Briefe und des Ebräerbriefs nicht erschlossen werden kann, in denen Christus als das Vorbild für das Leben und die künftige Auferstehung der Christen dargestellt wird, dass nicht blos der mit einer vernünftigen Menschenseele, sondern auch der mit einem menschlichen Leibe umkleidete Logos vermöge seiner Verbindung mit den Seinigen Eins mit ihnen und ihr Bruder genannt werden kann, dass auch von diesem gesagt werden kann (Ebr. 2, 18. 4, 15.), er habe Gehorsam gelernt, und sei versucht worden, wie wir, bedarf nach dem oben S. 746 und in meiner Abhandlung S. 79 ff. Bemerkten keiner weitern Ausführung, und wenn der Hr. Verf. S. 24 aus dem κατὰ πάντα Ebr. 2, 17. schliesst, dass Christus auch eine vernünftige Menschenseele gehabt haben müsse, so habe ich hierauf schon a. a. O. S. 79 geantwortet: das κ. π. drückt nur aus, dass Christus in die volle Gemeinschaft der menschlichen Zustände und so auch den Besitz eines Leibes habe eingehen, nicht aber, dass er schlechthin in jeder Beziehung ein Mensch wie die übrigen Menschen habe werden müssen; sollte es diess besagen, so würde es vor Allem seine höhere Natur und seine Unsündlichkeit selbst aufheben.

Der zweite Hauptpunkt, den der Hr. Verf. S. 14 zu untersuchen versprochen hatte, ist die Lehre des N. T. von dem Göttlichen in Christus, d. h. (S 29) die Fragen nach der Natur und der Präexistenz Christi,

denselben dem höheren Theile seines Wesens nach betrachtet. Die Bemerkungen jedoch, die wir S. 29 ff. hierüber finden, sind so zerfahren und dürftig ausgefallen, dass eine Kritik derselben kaum möglich ist. Wollte der Hr. Verf. die Sache wirklich in's Reine bringen, so musste er durch gründliche exegetische Prüfung darthun, ob 1) überhaupt eine übermenschliche, die Substanz seiner Persönlichkeit ausmachende Natur in Christus im N. T. gelehrt wird, ob diese Lehre 2) allen neutestamentlichen Schriften gemein ist, oder die neuere Kritik mit ihrer Behauptung eines zwei- oder dreifachen christologischen Lehrtypus im N. T. Recht hat, wie endlich 3) jenes Höhere in Christus näher bestimmt, und im Besondern ob dasselbe als persönliches Wesen und ob es als Gott gleich gedacht wird. Statt dessen begnügt er sich, an einigen untergeordneten Punkten herumzumäkeln, in der Hauptsache dagegen lässt er es bei einfachen Versicherungen bewenden. So wird S. 30 f. zwar behauptet, aber eben nicht bewiesen, dass Paulus unmöglich noch zu Lebzeiten der Apostel eine von der ihrigen abweichende Christologie hätte aufstellen können, als ob es nicht Thatsache wäre, dass er in der gesammten Auffassung des Christenthums noch weit entschiedener und eingreifender, als in der Christologie, von ihnen abgewichen ist, und als ob überhaupt solche apriorische Vermuthungen die Stelle der exegetischen und historischen Beweisführung vertreten könnten. Verlangen wir weiter, dass uns die Christologie des Ebräerbriefs und des vierten Evangeliums in den Synoptikern und den verwandten Schriften nachgewiesen werde, so beschränkt sich Mau auf die Anführung einiger Stellen, von denen keine einzige über den ebionitischen Messiasbegriff hinausführt, wie denn gerade die stärkste derselben Matth. 11, 27. auch im Ebräerevangelium stand, und suchen wir die Lehre dieser Schriften aus ihren bestimmten Erklärungen (wie Luc. 24, 19. Apg. 2, 22. 10, 38.) zu ermitteln, so wird dagegen behauptet, dass solche Aeusserungen nur als Anbequemung an die gewöhnliche jüdische Vorstellung zu betrachten seien. Schliesslich soll gar eine höhere Idee von Christus daraus hervorgehen, dass im N. T. alttestamentliche Stellen, die sich ursprünglich auf Jehovah beziehen, auf den Messias gedeutet werden, wie wenn nicht auch solche Stellen auf ihn gedeutet würden, die ihrem ursprünglichen Sinne nach vom König David, oder von einem uns unbekannten Psalmisten, oder vom israelitischen Volk, überhaupt von allem Andern eher handeln, als vom Messias.

Wie den Synoptikern die Johanneïsche, so scheint der Hr. Verf. dem Johannes, man sieht nicht recht, die ebionitische oder die kirchlich orthodoxe Christologie unterschieben zu wollen, wenn er S. 34 geradezu läugnet, dass sich Johannes unter dem Logos eine von der Person

des Vaters verschiedene diskrete Persönlichkeit gedacht habe. Eine so auffallende und von den sichersten Resultaten der Exegese so sehr abweichende Behauptung wäre in der That der sorgfältigsten Begründung bedürftig gewesen; aber auch hier lässt es der Hr. Verf. bei der einfachen Versicherung ohne eine Spur von Beweisführung beruhen, und ebensowenig hat er es für gut gefunden, seine eigene Ansicht von der neutestamentlichen Christologie ihrem positiven Gehalte nach mit einiger Klarheit und Bestimmtheit zu entwickeln, so dass wir am Ende nicht wissen, ob wir es hier mit der kirchlichen, oder der Schleiermacher'schen, oder einer aus beiden zusammengesetzten Christologie zu thun haben.

Zeller.

Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs, herausg. von C. H. Stirm, XVI. Bd. 1. H. Stuttg. 1844.

Wie in dem eben besprochenen Programm Hr. Mau die zweite, so sucht hier S. 1—105 Hr. Diaconus Remppis in einem Aufsatz »über die Perfektibilität des Christenthums«, die erste von den Abhandlungen zu widerlegen, mit denen ich im Jahr 1842 diese Jahrbücher eröffnet habe. Es verdient nun immerhin unsern Dank, wenn uns von einer Seite her, auf der man sich bisher mit der Berufung auf die »Kirche« und mit den bekannten Mitteln der »kirchlichen« Macht zu begnügen pflegte, endlich einmal eine wissenschaftliche Antwort zu Theil wird; auch müssen wir den ruhigen und würdigen Ton der vorliegenden Abhandlung anerkennen, und selbst die Vorwürfe der Sophistik, des vulgären Rationalismus u. s. w., die sie unserer Darstellung macht, wollen wir ihr nicht weiter verübeln. Für die Förderung der wissenschaftlichen Untersuchung jedoch muss der Unterzeichnete bekennen kein neues und eigenthümliches Moment in ihr entdeckt zu haben, und so möchte es an der gegenwärtigen Empfangsbescheinigung genügen, wenn sich nicht an dieselbe einige Bemerkungen zur weiteren Erläuterung der Frage, um die es sich hier handelt, passend anknüpften.

Die Frage nach der Perfektibilität der geoffenbarten Religion behandelt man gewöhnlich als identisch mit der nach der Möglichkeit, über die Person Christi hinauszukommen. Auch Hr. R. sucht unser Resultat von hier aus anzugreifen. Diese ganze Voraussetzung ist aber schief; das Gesetz der Perfektibilität lässt sich für die Religion auch ganz im Allgemeinen und ohne Einmischung christologischer Untersuchungen nachweisen, und nur in dieser Weise hat unsere Abhandlung

die Frage behandelt. Möchte Christus immerhin der Gottmensch des kirchlichen Systems, oder der urbildliche Mensch Schleiermachers gewesen sein, möchte selbst die Behauptung, dass sich die Idee schon ihrem Begriff nach nothwendig in einem Individuum verwirklichen müsse (auch von Remppis S. 31 f. wiederholt), diese vom modernen Supranaturalismus einer unklaren Spekulation abgeborgte Modephrase, ebenso wahr sein, als sie erwiesenermassen (vgl. Strauss, Glaubensl. II, 221 ff. Streitschr. 3, 74 f. 125 f.) falsch ist: für uns wäre doch nur der Christus vorhanden, den uns die neutestamentlichen Schriften darstellen. Will man sich nun die Entstehung dieser Schriften nicht ganz abentheuerlich, als Verbalinspiration, denken — eine Vorstellung, gegen die z. B. Hr. R. S 68 ausdrücklich protestirt — so kann uns das N. T. doch nur insoweit ein vollkommenes und reines Bild Christi geben, inwieweit seine Verfasser selbst ein solches in ihrem Bewusstsein gehabt haben. Zeigt es sich daher, dass diese, als sittlich und intellektuell unvollkommene Menschen, nur eine beschränkte, durch Sünde und Irrthum getrübte Empfänglichkeit für das Göttliche besassen, dass sie mithin auch uns das Bild Christi nur in beschränkter und unvollkommener Gestalt wiedergeben konnten, so ist ebendamit unmittelbar die Möglichkeit und Nothwendigkeit gegeben, über den neutestamentlichen Christus (von einem andern wissen wir aber nicht) hinauszugehen, und welche christologischen Voraussetzungen man auch im Uebrigen haben mag, der Satz, dass wegen der beschränkten Empfänglichkeit jedes endlichen Wesens zu keiner Zeit eine schlechthin vollkommene und reine Offenbarung mitgetheilt werden könne, bleibt durchaus in seinem Rechte. Auch ist es in dieser Beziehung ganz gleichgültig, ob man die Offenbarung als Mittheilung einer höheren Erkenntniss, oder in Schleiermacherscher Weise als Mittheilung eines höhern religiösen Lebens fasst; was von der allgemeinen Beschränktheit der intellektuellen Empfänglichkeit zu sagen ist, gilt natürlich auch von der sittlichen und gemüthlichen; gerade an dieser Seite des Geisteslebens hat ja die Sünde ihren Sitz, von der nach Paulinischer und protestantischer Lehre selbst der Wiedergeborene nicht frei wird. Das Richtigere ist aber die erste Fassung, denn eine Offenbarung, als eine von Aussen kommende Mittheilung der Wahrheit, kann sich zunächst immer nur an unser Erkennen wenden, und wenn auch in Christus das Göttliche ursprünglich als unmittelbare Lebensbestimmtheit vorhanden war, so hat doch die Darstellung dieses Lebens für uns zunächst die Bedeutung einer, sei es nun in Rede oder Geschichte ausgedrückten, Lehre; auch das von der Gemeinde oder den Aposteln überlieferte Bild Christi konnte doch nur in ihrer Vorstellung, d. h. ihrem Erkenntnissvermögen existiren.

Müssen wir nun demgemäss darauf beharren, dass auch eine geoffenbarte Religion dem Gesetze der Perfektibilität nicht entnommen sein könnte, so können wir uns dieses Resultat auch nicht durch die hergebrachten und auch von Hrn. R. wiederholten Unterscheidungen zwischen formeller und materieller, quantitativer und qualitativer Veränderung wieder untergraben lassen. »Das Leben des Geistes«, habe ich schon früher hiegegen bemerkt, »ist ausschliessende Punktualität, die verschiedenen Formen des Bewusstseins verhalten sich daher nothwendig in der Art negativ gegen einander, dass die spätere Vieles von dem, was der früheren für Wahrheit gegolten hatte, als ein Irriges bei Seite stellt«. Diess, meint nun Hr. R., sei falsch: »sei Negation, realer Widerspruch des Späteren gegen das Frühere nothwendige Bedingung jeder Entwicklung, so falle die Continuität der Geschichte, und die Geschichte überhaupt«. Eine Behauptung, die sogleich zusammenfällt, sobald man die sich gegenseitig voraussetzenden Bestimmungen der Continuität und Diskretion, der Identität und des Unterschieds, der Ruhe und der Bewegung zusammenzubringen weiss. Wie kann denn von Geschichte und Entwicklung die Rede sein, wo nur ein fertiger Inhalt, ohne innere Veränderung, durch eine Reihe von Formen äusserlich hindurchgeschoben werden soll? Entwicklung ist Veränderung, hat sich die christliche Religion entwickelt, so hat sie sich auch verändert. Dass diese Veränderung darum noch keine absolute, keine Aufhebung des christlichen Princips selbst sein müsse, ist klar, und auch von mir oft genug ausgesprochen worden, und nur meinem Gegner gehört die Vorstellung an, die er mir unterschiebt, als ob eine innere Entwicklung, wenn sie nicht ohne Widerspruch des Frühern gegen das Spätere gedacht werden kann, darum nur dieser Widerspruch, die »pure Negation« (S. 12) wäre. Die Substanz der Religion, sagt R. weiter, könne auch bei ihrer Fortentwicklung bleiben. Dasselbe sage auch ich; aber während ich unter der Substanz der Religion nur ihr Princip verstehe, versteht Hr. R. darunter ihren gesammten Inhalt, wie er in irgend einem Zeitpunkt für das Bewusstsein ihrer Anhänger entwickelt ist. Dass aber dieser nicht unverändert bleiben kann, wenn nicht auch die gesammte Bildungsstufe der früheren Zeit unverändert in die spätere übergehen soll, diess folgt aus der Einheit des geistigen Lebens und dem organischen Zusammenhang aller seiner Gebiete, und ebenso liegt am Tage, dass überhaupt Form und Inhalt der Religion sich nicht trennen lassen: »eine Lehre wird diese bestimmte eben nur durch die bestimmte Form, welche der Gedanke in ihr annimmt«. Auf diese Gründe hatte sich mein Gegner einzulassen, statt durch die Substituirung des

Gegensatzes von Form und Substanz an die Stelle des Gegensatzes von Form und Inhalt den ganzen Fragepunkt zu verrücken.

Um die Nothwendigkeit einer Fortbildung der Religion auch historisch darzuthun, habe ich auf einige Züge hingewiesen, in denen theils die christliche und die alttestamentliche Religion, theils die anerkannten Ueberzeugungen unserer Zeit und die Lehre des N. T. sich widersprechen Es konnte natürlich nicht der Zweck meiner Abhandlung sein, auf ein paar Seiten abzumachen, was in seiner vollständigen Ausführung und Begründung die Sache der ganzen biblischen Theologie wäre; noch weniger kann diess hier geschehen; ich will daher von der Beschaffenheit der Gründe, die Hr. R. gegen mich in's Feld führt, nur Eine Probe geben. Unter den Punkten, bei denen wir die neutestamentliche Vorstellung unmöglich festhalten können, habe ich auch des Glaubens an die nahe Wiederkunft Christi erwähnt. Was erwiedert nun Hr. R. hierauf? Es sei »allerdings nicht zu läugnen, dass die Apostel sich als möglich dachten, die Wiederkunft Christi selbst noch zu erleben. Sie sprechen das aber doch mehr nur als Hoffnung und Wunsch, denn als dogmatische Lehrbestimmung aus«. Und das im Angesicht von Stellen, wie 1 Kor. 15, 51 f. 1 Thess. 4, 15 ff. 1 Petr. 4. 7. 1 Joh. 2, 18. Jak. 5, 8. Matth. 24, 34. 16, 28. parall.! *Τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου* leitet Paulus 1 Thess. 4, 15. seine Belehrung über die Parusie ein, und dennoch soll er dieselbe »mehr nur als Hoffnung und Wunsch, denn als dogmatische Lehrbestimmung aussprechen«! *Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω* heisst es 1 Kor. 15, 51, aber diese Worte »beziehen sich offenbar nicht sowohl auf das Wann der Zukunft Christi, als auf die Sache« (als ob in den Worten des Paulus und dem Glauben der ersten Christen beide irgend zu trennen wären)! »Wahrlich ich sage Euch, heisst es Matth. 16, 28, es sind Etliche, die hier stehen, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reiche«; »wahrlich ich sage Euch, Matth. 24, 34, diess Geschlecht wird nicht vergehen, ehe diess Alles geschehen ist; Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen« — aber Jesus hat hier wohl nicht mit dogmatischer Bestimmtheit gesprochen, oder er hat »in die Eigenthümlichkeit der prophetischen Sprache« [d. h. die dogmatischen Vorurtheile und Verlegenheiten des modernen Supranaturalismus, denn in der prophetischen Sprache selbst sind diese Eigenthümlichkeiten nicht zu finden] »eingehend, die ganze Entwicklung des Reichs Gottes, seinen Anfang mit dem Schluss und der Vollendung zusammengenommen«. Eine Hermeneutik, die solche Wunder thut, hat freilich vor keiner Aufgabe zu erschrecken, aber Ref. muss gestehen, dass sie von seinem Fassungsver-

mögen so weit abliegt, dass er sich auf eine Verständigung mit ihr keine weitere Hoffnung machen kann.

Zeller.

Vorlesungen über Schleiermacher. Von Dr. J. Schaller, ausserord. Prof. der Philos. an der Univers. Halle. Halle 1844. 345 S. n. 3 fl.

Wie viel ist nicht schon über Schleiermacher, vor und nach seinem Tode, geschrieben worden! Nichtsdestoweniger fehlte es bisher an einer vollständigen Darstellung seines Systems; weit die Meisten, die eine solche versucht haben, beschränken sich auf seine Dogmatik, zu der höchstens etwa die Reden über die Religion und einige von den kleineren Schriften und Aufsätzen hinzugenommen werden, und wenn Strauss in seiner bekannten, trefflich geschriebenen Abhandlung fast auf alle damals vorliegenden Schriften Schleiermachers eingeht, so waren doch theils die Grenzen einer solchen Abhandlung für eine ganz erschöpfende Darstellung des Systems zu enge gesteckt, theils konnte er mehrere von den seitdem gedruckten Vorlesungen noch nicht benützen, unter denen namentlich die Dialektik und die Ethik erst den vollen Einblick in den Zusammenhang der philosophischen Grundlagen eröffnet haben, auf denen die Dogmatik des christlichen Bewusstseins ihr theologisches Gebäude aufführt. Es war daher eine sehr zeitgemässe und dankenswerthe Arbeit, der sich Hr. Prof. Schaller durch eine wiederholte Darstellung und Kritik des Schleiermacher'schen Systems unterzogen hat, für die hier ausser den theologischen Hauptschriften namentlich auch die Dialektik und die philosophische Ethik benützt sind.

Bei dieser Darstellung konnte nun nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten verfahren werden, sie konnte uns Schleiermachers System entweder als fertiges Ganzes, nach seinem vollständigen wissenschaftlichen Zusammenhang, darlegen, oder dasselbe als werdendes auf den verschiedenen Stadien seiner Bildung verfolgen, d. h. sie konnte entweder eine Darstellung oder eine Geschichte dieses Systems sein wollen — nicht ausgeschlossen, wie natürlich, dass auch in die Geschichte die systematische Darstellung, und in diese die Bezeichnung der geschichtlichen Entwicklungsstufen als untergeordnetes Moment eingreifen musste. Der Hr. Verf. hat die zweite dieser Behandlungsarten gewählt; er nimmt Schleiermachers einzelne Schriften jede für sich vor und giebt einen Auszug ihres Inhalts, dem in der Regel noch längere oder kürzere kritische Bemerkungen beigefügt sind. Sosehr sich aber auch

dieses Verfahren als geschichtlich zu empfehlen scheint, und so passend es Strauss für seine Charakteristik von Schleiermachers wissenschaftlicher Persönlichkeit befolgt hat, so weiss ich doch nicht, ob es gleich angemessen ist, wo es sich um die entwickelte Darstellung des Schleiermacher'schen Systems handelt. Es giebt allerdings Philosophen und Theologen, bei denen kaum ein anderes Verfahren möglich ist; die Schelling'sche Philosophie z. B. lässt sich nur so darstellen, dass ihre Bildungsgeschichte durch ihre verschiedenen Stadien verfolgt, und in jedem, an der Hand der hergehörigen Schriften, ihre Gestalt auf's Neue gezeichnet wird. Diess aber nur desswegen, weil diese Philosophie selbst nicht ruhige Entwicklung aus Einem Stücke ist, ihr Eigenthümliches vielmehr eben darin besteht, sich in allen möglichen Formen herumzuwerfen, mit jeder wieder von vorne anzufangen, und in keiner über den blossen Anfang hinauszukommen. Bei Schleiermacher verhält sich diess anders: die wesentlichen Grundzüge seiner philosophischen und theologischen Ansichten treten uns schon in seinen ersten Schriften, in den Reden und Monologen, fertig entgegen, und so bedeutend auch die spätere Fortbildung derselben in die positive Theologie hinein ist, so erleiden sie selbst doch keine wesentlichen Veränderungen: die religionsphilosophische Grundlage der Dogmatik ist in allen Hauptpunkten dieselbe, wie die der Reden. Will man daher hier gleichfalls nur die einzelnen Schriften für sich verfolgen, so werden theils vielfache Wiederholungen nicht zu vermeiden sein, theils wird häufig das innerlich Zusammengehörige zerrissen, und auf weit entlegene Punkte verstreut werden müssen. Es ist mit Einem Worte der innere Organismus des Schleiermacher'schen Systems, dessen Herausarbeitung wir vom Darsteller desselben zunächst verlangen müssen, und nur ein untergeordneter Gesichtspunkt ist dagegen die Allmähligkeit seiner geschichtlichen Bildung und litterarischen Darstellung; eben jenen Organismus zu zeichnen müsste daher das Hauptinteresse einer Schrift, wie die vorliegende, gewesen sein, in zweiter Reihe würden dann immerhin auch noch die Veränderungen, welche Schleiermachers Ansicht durchgemacht hat, ihre Stelle gefunden haben. Nur durch das Voranstellen dieses Gesichtspunkts wäre es auch möglich gewesen, den Zusammenhang des Schleiermacher'schen Systems mit der vorangehenden und gleichzeitigen Philosophie und Theologie klar an's Licht treten zu lassen. Der Hr. Verf. hat zwar diesen Punkt nicht übersehen, sondern wiederholt auf das Verhältniss der Schleiermacher'schen zu Spinozischen, Schelling'schen, Kant'schen, Fichte'schen Sätzen hingewiesen, und wie scharf und richtig er dieses gefasst hat, zeigen viele treffende Aeusserungen, wie z. B. S. 103 f. 119 f. die eindringenden Bemerkungen über

die Einheit des Standpunkts in den Reden über die Religion und den Monologen, und über den Unterschied des Schleiermacher'schen Princips der Eigenthümlichkeit von dem Fichte'schen Princip der absoluten Subjektivität. Aber in dieser Richtung bis auf den Grund zu gehen, das Schleiermacher'sche System als Ganzes in die Entwicklung der deutschen Philosophie und Theologie einzufügen und, soweit sich das Eigenthümliche überhaupt erklären lässt, aus dieser Entwicklung zu erklären, daran musste ihn eben die Zerstücklung seiner Darstellung verhindern; auf Schleiermachers Verhältniss zur Zeittheologie ohnedem (über das im Allgemeinen diese Jahrbücher I, 281 ff. zu vgl.) hat er sich nicht näher eingelassen.

Die Schriften, welche der Hr. Verf. bespricht, sind die Briefe über Schlegels Lucinde, die Reden über die Religion, die Monologen, die Weihnachtsfeier, die Dialektik, die beiden Ethiken und die Dogmatik. Von diesen Schriften ist, ausser der theologischen Ethik, von der wirklich auch nach der philosophischen nicht mehr viel zu sagen war, der specielle Theil der Dogmatik verhältnissmässig am Kürzesten weggekommen. Es muss diess nun einerseits gelobt werden, sofern diese Parthie des Systems auch sonst bekannt und bearbeitet genug ist, und der Hr. Verf. Schleiermacher wohl überhaupt mehr nach seinem allgemein wissenschaftlichen, als nach seinem speciell theologischen Charakter schildern wollte. Doch sind mehrere wichtige Punkte hier allzuleicht behandelt, wenn selbst die tiefeingreifenden Untersuchungen über Schleiermachers Ansicht von der Persönlichkeit Gottes, von der menschlichen Freiheit, von der göttlichen Vorherbestimmung, von der Unsterblichkeit nicht oder nur leise berührt werden. Auch das Verhältniss unseres Theologen zur Schrift war einer näheren Untersuchung würdig, und sein Versuch, eine normale Auktorität der Schrift zu gewinnen, nicht zu übersehen; an diese Untersuchung hätte sich dann weiter eine Charakteristik der Schleiermacher'schen Exegese, mit Berücksichtigung der hergehörigen Abhandlungen und Schriften, passend angeschlossen, und dieser Schilderung des Theologen als Exegeten und Kritikers wäre andererseits eine Darstellung seiner Eigenthümlichkeit als Prediger zweckmässig gegenübergestellt worden. Man kann allerdings von Vorlesungen nicht vollständige Ausführung in's Einzelne erwarten, aber eine andere Frage ist es, ob eine solche selbst bis auf's Litterarische hinaus sich erstreckende Vollständigkeit bei der Veröffentlichung von Vorlesungen durch den Druck nicht zu verlangen wäre. Im Uebrigen verdient die vorliegende Darstellung das Lob, dass sie den Inhalt der Schriften, die sie uns vorführt, mit ausgezeichneter Klarheit, Uebersichtlichkeit und

Vollständigkeit wiedergiebt, und in ihren kritischen Bemerkungen die wesentlichen Punkte fast durchaus scharf und treffend heraushebt.

— —

Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum »Wesen des Christenthums« von Ludw. Feuerbach. Lpz. 1844. 77. S. n. 56 kr.

Feuerbach sucht hier seinen Hauptsatz, dass das Wesen Gottes nur das eigene Wesen des Menschen sei, noch ausführlicher, als er es schon in der zweiten Auflage der obenbezeichneten grösseren Schrift gethan hat, aus Luthers Schriften zu belegen, er zeigt treffend, wie der Mensch im Protestantismus nur darum sich aller Vorzüge an Gott entäussere, um dieselben desto ungeschmälerter von Gott zurückzuerhalten, wie Luther von keinem Gott für sich, sondern nur von einem Gott für uns etwas wissen will, wie damit auch das Dringen auf die volle Menschheit Christi zusammenhängt, wie eben diese ganze und rückhaltslose Hingebung des göttlichen Wesens an den Menschen auch durch die Lutherische Lehre von der Allmacht des Glaubens gefordert wird — und er schliesst hieraus, dass nach dem wahren Sinn dieser Lehre das Wesen Gottes überhaupt nur das menschliche Wesen, und der Glaube nur die Selbstanschauung des Menschen sei. Die sorgfältig gesammelten Belege hiefür aus Luthers Schriften bringen manches Interessante, die eigene leitende Idee des Verf's jedoch ist doch nur eine Wiederholung dessen, was er in seiner grösseren Schrift zur Genüge ausgeführt hatte. Die Hauptfrage bleibt daher auch hier dieselbe wie dort: wenn auch zugegeben werden muss, dass die Religion Gott nur betrachtet, wiefern er für den Menschen ist, dass es ihr nicht um das theoretische Wissen von Gott als solches, sondern nur um die Beziehung Gottes auf den Menschen zu thun ist, folgt daraus auch, dass sie es überhaupt nur mit dem Menschen und seinem Wesen zu thun habe? Der Hr. Verf. behauptet diess; Ref. seinerseits vermag sich von der Bündigkeit dieses Schlusses nicht zu überzeugen; werden wir doch auch nicht daraus, dass das Essen nicht die chemische Analyse, sondern den Genuss der Speise zum Zweck hat, auf die Nichtexistenz der letzteren schliessen wollen.

Die letzten Hermesianer. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts. Herausgegeben von H. J. Stupp, K. preuss. Justizrathe und Advokat, Anwalte beim Rhein. Appellationsgerichtshofe zu Köln. 2te Aufl. Siegen und Wiesbaden 1844. 150 S. 54 kr.

Die Hermesianische Streitigkeit, so viel Lärm sie auch im letzten Jahrzehend gemacht und so viel Staub sie aufgeregt hat, hat doch zunächst mehr ein persönliches, als ein allgemein dogmatisches Interesse. Weder Hermes selbst noch seine Schüler haben sich mit dem katholischen Dogma auf irgend einem Punkte in direkte Opposition gesetzt, und mochte auch ihrem rationalen Supranaturalismus ein freieres Streben zu Grunde liegen, so ist doch dieses hier noch nicht bis zu dem Punkte entwickelt, auf dem es die Grenzen der katholischen Orthodoxie überschritte. Die Hermesianer konnten daher auch die von Rom aus verlangte Verdammung gewisser Lehren mit gutem Gewissen unterschreiben; nur dass diese Lehren die Lehren des Hermes seien, und dass dieser die ihm in dem päpstlichen Breve vom Jahr 1835 gemachten Vorwürfe verdiene, glaubte ein Theil von ihnen bestreiten zu müssen, während Andere auch dieses Bekenntniss mit ihrem Gewissen zu vereinigen gewusst haben. Die ehrenwerthe Behauptung jener Ueberzeugung hat für die Bonner Professoren Braun und Achterfeldt ausser ihrer von der Staatsbehörde auf den Antrag des E. B. von Geissel verhängten Zurücksetzung auf einfache Pfarreien auch zahlreiche und zum Theil sehr leidenschaftliche Angriffe ultramontaner Blätter zur Folge gehabt. Der Vertheidigung der genannten Männer gegen diese Angriffe ist die vorliegende Schrift gewidmet. Wiewohl sie sich aber hiernach zunächst mit einer persönlichen Frage beschäftigt, so knüpfen sich doch an diese mittelbar wieder allgemeinere kirchenrechtliche Untersuchungen, die selbst ihrerseits am Ende auf einen dogmatischen Principienstreit zurückführen. Die römische Curie hat die Lehren, die sie verdammt, nun einmal als Lehren des Hermes und diesen selbst (in dem obenerwähnten S. 31 ff. unserer Schrift abgedruckten Breve) als einen *magister erroris*, der sein Lehramt zu entweihen kein Bedenken getragen, der den Weg der Wahrheit hochmüthig verachtet und verlassen habe, bezeichnet; sind nun seine Schüler verbunden, dieser Darstellung die von ihnen (durch den Kardinal Lambruschini) verlangte Zustimmung zu geben? Diese Frage fällt offenbar mit der allgemeineren über die Unfehlbarkeit der päpstlichen Entscheidungen über Thatsächliches zusammen; mit Recht wird sie daher von der vorliegenden Schrift — und eben diess ist es, worin das Hauptinteresse derselben liegt — in dieser Allgemeinheit aufgefasst

und erörtert. Die Unfehlbarkeit des Papstes, beweist der Verf. S. 48 ff., ist kein katholisches Dogma, sondern eine blosse Schulmeinung; nur was der Papst in Gemeinschaft mit einem allgemeinen Concil festsetzt, ist als das Urtheil der Kirche und mithin als verbindlich für jeden Katholiken zu betrachten; nicht allein die Mehrzahl (?) der katholischen Theologen, darunter sogar Päpste, hat diese Ueberzeugung ausgesprochen, auch in Schriften für's Volk ist sie zu finden, und eben der Erzbischof, welcher gegenwärtig die Hermesianer wegen dieser Behauptung absetzt, hat solchen Schriften noch im gegenwärtigen Jahre seine Approbation ertheilt. Jene Unfehlbarkeit ferner (S 54 ff.), selbst wenn man sie annimmt, ist doch jedenfalls auf die Glaubens- und Sittenlehre zu beschränken, dass ein Irrthum über Thatsächliches nicht blos Päpsten, sondern auch Concilien möglich sei, ist die einstimmige Behauptung der angesehensten Kirchenlehrer und muss angenommen werden, wenn nicht die Verdammung eines P. Honorius I. durch das 6te und 7te ökumenische Concil wegen seines Monotheletismus, die Verdammung des zweiten von diesen Concilien durch das im J. 794 zu Frankfurt abgehaltene wegen der Bilderverehrung, die Unbeständigkeit des P. Vigilius im Dreikapitelstreit, die Widersprüche der Bestätigung, Aufhebung und Wiederherstellung des Jesuitenordens, die vielen Beispiele von entgegengesetzten Urtheilen verschiedener Kirchenversammlungen in persönlichen Fragen — wenn nicht diese und ähnliche Widersprüche unmittelbar auf die katholische Kirche selbst und ihr Princip zurückfallen sollen. Giebt es aber irgend einen Fall, in welchem diese Beschränkungen der päpstlichen Unfehlbarkeit in ihrem Rechte sind, so ist es der vorliegende, denn das Verbot der Schriften von Hermes kann, wie die päpstlichen Bücherverbote überhaupt, durchaus nicht als eine dogmatische, sondern nur als eine disciplinarische Entscheidung betrachtet werden, was aber zur Motivirung dieses Verbots im päpstlichen Breve bemerkt ist, diess gehört theils überhaupt nicht zur päpstlichen Entscheidung selbst, theils beruht es auch auf so offenbarer Entstellung notorischer Thatsachen und einem auch in formeller Beziehung so ungenügenden Verfahren, dass hier die Appellation *a papa male informato ad papam melius informandum* in jeder Beziehung begründet ist. — Wir können nicht umhin, den kirchenrechtlichen und historischen Ausführungen dieser Punkte in der vorliegenden Schrift unsern vollen Beifall zu geben, und nur darin müssen wir dem Verf. widersprechen, dass der Papst (S. 55) in der Hermesianischen Angelegenheit nicht *e cathedra* gesprochen haben soll, denn das Sprechen *e cathedra* kann, schon dem klaren Wortsinne nach, nicht blos von den an die ganze Kirche gerichteten dogmatischen Entscheidungen (S. 58) verstan-

den werden, mag es auch Gregor XVI. selbst in einer früheren Privatschrift so deuten, sondern muss sich vielmehr auf jede Erklärung, die der Papst in amtlicher Eigenschaft thut, mithin auch jedes Breve, beziehen. Nach der Auffassung des Verf. müssten auch Verfügungen, die der Papst selbst »*de apostolicae potestatis plenitudine*« zu geben erklärt, sobald sie nicht unmittelbar Dogmatisches betreffen, nicht *e cathedra* gesprochen sein.

So gründlich aber auch der Verf. den Widerspruch der Hermesianer gegen das Breve vom Boden des positiven katholischen Kirchenrechts aus vertheidigt, so unhaltbar müssen doch alle jene Beschränkungen der päpstlichen Unfehlbarkeit erscheinen, wenn wir auf die Consequenz des katholischen Princips sehen. Soll einmal der »Kirche«, d. h. dieser bestimmten römisch-katholischen Kirche, die höchste Entscheidung in Glaubenssachen zustehen, so lässt sich dem päpstlichen Absolutismus nicht mehr entgehen. Concilien, für sich allein oder in Verbindung mit dem Papst, können jene oberste Auktorität nicht haben, denn wer soll entscheiden, ob ein Concil zu berufen, wer zu demselben zuzulassen, und welches Concil als ein gültiges, ökumenisches zu betrachten ist? Hat jeder Einzelne hierüber zu entscheiden, so ist die Auktorität der Kirche eludirt, hat es der Papst, so ist doch mittelbar er allein die höchste Glaubensbehörde. Ebensowenig kann die päpstliche Unfehlbarkeit auf's Dogmatische mit Ausschluss des Disciplinarischen und Thatsächlichen beschränkt werden, denn die Disciplin ist nur die konkrete Anwendung des Dogma und gerade um eine Norm über die thatsächliche Orthodoxie bestimmter Personen und Lehren zu besitzen, ist dem Katholicismus eine fortdauernde, lebendige Glaubensbehörde nöthig; abgesehen davon würden Schrift und Symbole genügen. Auch die Unterscheidung der amtlichen und Privataussprüche endlich hebt sich auf, denn welche Aussprüche für amtliche gelten sollen, hätte doch in letzter Beziehung nur der Papst selbst zu bestimmen, der wohl eine und dieselbe Ansicht haben wird, ob er als Papst oder als Privatmann redet, zu geschweigen, dass gerade amtliche Aussprüche von Päpsten und Concilien es sind, die den Vertheidigern der Infallibilität die meisten Schwierigkeiten machen. Auch hier also zeigen sich der Theorie der Vermittlung schlechte Aussichten: entweder absoluter Curialismus oder reiner und rücksichtsloser Protestantismus!

Die Berliner evangelische Kirchenzeitung im Kampfe für das Bisthum in Jerusalem. Von Dr. M. Schneckenburger. Bern 1844. 115 S. n. 48 kr.

Nachdem der Hr. Verf. schon in einer früheren Broschüre, »die Orientalische Frage«, die Sache der von ihm und Prof. Hundeshagen gemeinschaftlich verfassten Schrift über das Bisthum zu Jerusalem gegen Hengstenberg geführt hat, findet er sich durch einen wiederholten Angriff in dem Vorwort zum Jahrgang 1843 der Ev. K. Z. zu nochmaliger Entgegnung veranlasst. »Eine solche Verletzung der gemeinen Wahrheit unter beständigen Vorwürfen der Unwahrheit, ein solch' fromm-polternder Ingrimm mit Berufung auf das Gewissen, welches den vorliegenden Akten zuwider hätte ein Anderes wissen sollen, eine solche Insinuation von Lästerungen Christi, wo über berichtetes unchristliches Treiben geurtheilt war, ein solch' grossinquisitorisches Herzen- und Nierenprüfen, wie sie das Vorwort an den Tag legt, ist ein zu lehrreiches neues *Specimen*, sowohl evangelischer Kirchenzeitungs-Gerechtigkeit, als litterarischer Seelsorge, als dass es ohne Beachtung, *resp.* Empfangsbescheinigung zu bleiben verdiente«. Man kann in der That, wenn man die vorliegende Schrift liest, das Angemessene einer solchen Erwiederung nicht läugnen. Auch in der Bisthumssache hat die Ev. K.Z. ihren längst bekannten Charakter wieder glänzend bewährt. Bald diplomatisch lavirend, bald schmeichlerisch lobhudelnd nach oben, ketzerrichterisch verläumdend gegen Alle, die ihr in den Weg treten, voll maassloser diktatorischer Gelüste nach allen Seiten, hat sie auch hier, wie sonst, nicht blos die weiteste Linie der guten Sitte mit pöbelhaftem Schelten überschritten, sondern auch von ihrer Achtung vor der Wahrheit und bürgerlichen Gerechtigkeit merkwürdige Proben abgelegt. Man vergl. z. B. S. 69 ff. den Nachweis, dass Hengstenberg (1842 Vorw.) alle und jede »Beziehung zu den Behörden« in der Bisthumssache mit dürren Worten von sich ablehnt, während er unmittelbar zuvor (Decbr. 1841) die ihm von diesen Behörden zugestellte K. preuss. Instruktion für die Verhandlungen mit England in einen obligaten Aufsatz für das Bisthum verarbeitet. Auch über die Bisthumsangelegenheit selbst enthält die vorliegende Schrift manche weitere beachtenswerthe Nachweisung. Die Hintergedanken der Bisthumsstiftung, dieser »charaktervollsten That des Jahrhunderts«, wie sie H. Leo in der Ev. K.Z. genannt hat, können nun als hinreichend constatirt betrachtet werden. Ebenso gewiss ist aber freilich, dass diese Gedanken trotz aller Bemühungen in Deutschland nun und nimmermehr Wurzel fassen werden, besonders so lange im Orient selbst noch Dinge vorkommen, wie die wiederholten scanda-

lösen Intriguen der herrschsüchtigen hochkirchlichen und anglokatholischen gegen die amerikanischen Misronäre, die zuerst in dem blutigen Zwist zwischen den Drusen und Maroniten, und nun auch in der Ausrottung der Nestorianer durch die Kurden und Türken ihre würdigen Früchte getragen haben.

Theorie des Cultus der evangelischen Kirche. Von Dr. Th. Kliefoth, Prediger zu Ludwigslust. Parchim und Ludwigsl. 1844. VI. u. 256 S. 1 Rthlr. 8 ggr.

Die praktische Theologie hat in neuerer Zeit von keiner Seite her fruchtbarere Anregungen erhalten, als durch Schleiermacher und seine Schule, und namentlich die Jüngeren aus dieser Schule scheinen sich mit ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit mehr und mehr von den häcklichen dogmatischen und kritischen Fragen auf's Praktische zurückziehen zu wollen. Diess kann nun nur als eine naturgemässe Erscheinung betrachtet werden. Wenn die praktische Theologie von Schleiermacher selbst als die Vollendung und das letzte Ziel aller Theologie dargestellt, die Theologie überhaupt als die dem Zwecke der Kirchenleitung dienende Wissenschaft definirt worden ist, seine Schüler selbst in rein wissenschaftlichen Fragen immer an die Kirche und ihr Bewusstsein zu appelliren angefangen haben, so ist es ganz in der Ordnung, dass auch die Technik der Kirchenleitung von dieser Seite her vorzugsweise bearbeitet wird, ja es scheint auch hier für jetzt die grösste Befähigung zu solchen Arbeiten zu liegen, indem einerseits das kirchliche Element sosehr über das wissenschaftliche überwiegt, dass auch alle Einzelnheiten des kirchlichen Lebens für den Theologen Interesse haben, und keine den Geschmack am Praktischen verderbende principielle Zweifel aufkommen können, andererseits doch das dialektische von Schleiermacher her noch stark genug ist, um zur wissenschaftlichen Bestimmung und Abgrenzung des Gegebenen und zur Zurückführung alles Aeusserlichen auf seinen geistigen Grund zu nöthigen. Insofern liess sich von einem Manne, welcher sich schon durch seine bekannte Einleitung in die Dogmengeschichte als einen der talentvollsten Schüler der Schleiermacher'schen Theologie bewährt hat, zum Voraus Tüchtiges erwarten, und diese Erwartung wird auch durch die vorliegende Schrift bestätigt, welche der Schärfe, mit der Schleiermacher das eigenthümliche Wesen einer Erscheinung aufzufassen, der Präcision, mit der er es darzustellen, der Klarheit, mit der er es nach allen Seiten abzugrenzen wusste, nicht unwürdig nacheifert, und sich zugleich vor manchen andern aus

derselben Schule hervorgegangenen Arbeiten durch die schärfere Reinhaltung des protestantischen Kirchenwesens von katholisirenden Elementen vortheilhaft auszeichnet. Doch gilt dieses Lob vorzugsweise von den Theilen der Schrift, welche es mit dem Besondern des Cultus zu thun haben; wo sie sich auf die allgemeinen Grundlagen des Cultus und des kirchlichen Lebens einlässt, ist sie von willkührlichen Voraussetzungen nicht frei, wie diess von diesem Standpunkt aus wohl auch nicht anders sein konnte.

Unsere Schrift bespricht nach einer methodologischen Einleitung 1) den Begriff, 2) die Gliederung, 3) die Construction des Cultus.

Der Begriff des Cultus wird aus dem der Kirche abgeleitet. Die Kirche, als die von Christus gegründete Stätte des Göttlichen in der gottentfremdeten Welt, ist zwar einerseits rein das Werk Christi, andererseits »doch ebensowohl die Summe derer, welche mit der von Christo allein ihnen verliehenen Kraft an ihrer Reinigung und Heiligung selbstthätig arbeiten« (S. 19). Sie ist aus diesem Grunde zwar vom Geist Christi erfüllt, aber zugleich nach Innen und Aussen noch in die Welt verstrickt, ihre Thätigkeit daher nicht blos ein Christum Darstellen, sondern auch in Einem ein Zeugen von Christo, ein Bilden Anderer für die Gemeinschaft mit Christus. Dieses Zeugniss der Kirche von Christo kann theils an Glaubige, theils an die Welt gerichtet sein, woraus sich, sobald dasselbe zum bewussten und absichtlich gewollten Werke wird, der Unterschied der missionarischen und der bauenden Thätigkeit ergiebt. Zum absichtlichen Werk aber kann diese Thätigkeit nicht werden, ohne zugleich zum gemeinsamen zu werden; die Kirche, zunächst nur die Summe der von Christus Gesammelten, wird so zu einem äusserlichen Verein. In diesem Verein aber ist keine gemeinsame Thätigkeit denkbar, ohne dass die Mangelhaftigkeit alles individuellen Thuns durch das der Uebrigen ergänzt, und so das christliche Wissen und Reden der Einzelnen zur Glaubensformel, ihr christliches Thun zur christlichen Sitte erhoben würde, welche beide sofort von der Kirche durch ihre Fixirung in Glaubensbekenntnissen und Kirchengesetzen geregelt werden — Formen, die für alle Thätigkeit des Einzelnen die unerschütterliche Grundlage sein müssen. Indem sich aber so die Kirche die Gestalt eines ethischen Organismus giebt, tritt sie auch unter die Gesetze historischer Erscheinung und die Bedingtheit durch Zeit und Raum, und differenzirt sich ebendamit zu Gemeinen. »Jede einzelne christliche Gemeine ist ein Abbild der Kirche«, denn die Gemeine ist überhaupt nur die in einem bestimmten Raume existirende Kirche, jede muss mithin auch die wesentlichen Thätigkeiten der Kirche, die bauende und die missionarische (die letztere nicht blos ihren unkirch-

lichen, sondern ebenso auch ihren noch unmündigen Mitgliedern gegenüber) ausüben. »Die bauende Thätigkeit einer Gemeine aber, so weit sie eine gemeinsame geworden, ist der Cultus« (S. 42). Ausgeschlossen ist daher aus seinem Kreise alles Thun, das von Christo zeugt mit dem Zweck, die Ungläubigen zu bekehren, daher auch von der aktiven Theilnahme daran jeder erweislich noch Unbekehrte, ebenso aber auch jedes Thun, in welchem nicht die Gemeine als Ganzes, sondern nur der Einzelne handelt: die Hausandacht, die Privatseelsorge u. s. w. fällt nicht unter den Begriff des Cultus, ebensowenig aber auch die einer ganzen Landeskirche gemeinsame Thätigkeit als solche.

Es liesse sich nun mit dem Hrn. Verf. wohl schon darüber streiten, ob der Begriff des Cultus hier nicht zu eng gefasst ist, ob z. B. die Hausandacht mit Recht davon ausgeschlossen wird, ob in Festen, welche sich auf die Entstehung und Erhaltung der Kirche im Ganzen beziehen, wie das Pfingstfest und die Reformationsfeier, nur die Gemeine, und nicht vielmehr die Gesammtkirche der feiernde Theil ist, wie endlich eine gleichmässige Anordnung des Cultus durch die Landeskirche möglich wäre, wenn dieser doch ausschliesslich die Sache der Einzelgemeinde sein soll. Ebenso mag gefragt werden, mit welchem Rechte der Cultus nur aus der Nothwendigkeit, dass die Kirche (für Andere) von Christo zeuge, und nicht vielmehr unmittelbar aus dem Bedürfniss der religiösen Selbstdarstellung und Mittheilung abgeleitet wird, da doch offenbar der Zweck der Theilnahme am Cultus für die Einzelnen nicht ist, Andere, sondern sich selbst zu erbauen, und auch der Geistliche nur darum zur Erbauung Anderer bestellt ist, weil diese Anderen ihn selbst dazu bestellt haben. Doch wollen wir diese Punkte hier nicht weiter verfolgen. Die Hauptsache ist indessen, ob der Hr. Verf. den Begriff der Kirche als eines äusserlich fixirten Organismus, und ebendamit die Nothwendigkeit eines in bestimmten äusseren Handlungen organisirten Cultus genügend abgeleitet hat. Seine Ableitung ist nur die Schleiermacher'sche, dass die religiöse Thätigkeit, »je mehr sie eine gewusste und gewollte werde, um so mehr auch eine gemeinsame werde«, oder, wie diess Schleiermacher (Dogmatik II, 391 vgl. Philos. Ethik S. 156 ff.) genauer darstellt, dass es ohne eine äusserlich fixirte Organisation der religiösen Mittheilung »nicht ohne ein verwirrendes Schwanken abgehen könnte, in welchem sich viele Kräfte vergeblich verzehren müssten«, d. h. es sind nur Zweckmässigkeitsrücksichten, welche die Kirche aus der absolut fliessenden Gemeinschaft, die z. B. Schleiermacher in den Reden noch verlangt hatte, und den Cultus aus einer völlig freien und ungebundenen religiösen Mittheilung und Darstellung in eine organisirte verwandeln. Diese Begründung kann aber so wenig oder noch

weniger genügen, als die entsprechende Ableitung des Staats aus einem freien Vertrag und Verein. Wie vielmehr das sittliche Bewusstsein auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung sich selbst gar nicht anders hat, als in der Form des Staatslebens, die Einzelnen am Staat nicht blos ihr Werk, sondern ihre Substanz haben, so existirt auch das religiöse Bewusstsein, sobald es sich innerlich und äusserlich consolidirt hat, vermöge einer inneren Nothwendigkeit nur in der Form der Kirche und treibt ebenso den Cultus, als seine höchste Selbstdarstellung, aus seinem unmittelbaren inneren Bedürfniss hervor: indem die Religion eine an sich allgemeine Bestimmtheit des geistigen Lebens ist, die sich aber empirisch nur in dem individuellen Elemente des Gefühls und der persönlichen Frömmigkeit verwirklicht, so kann sie sich ihres eigenen absoluten Wesens nur in einem gemeinsamen Thun aller frommen Individuen bewusst werden, und indem die Religion den absoluten Gehalt unmittelbar als empirische Lebensbestimmtheit, als besondere, positiv gegebene Wahrheit anschaut, so muss auch jene Gemeinsamkeit des Thuns eine empirisch nachweisbare, in einem bestimmten kirchlichen Organismus fixirte sein.

In dem zweiten Haupttheil seiner Schrift, »die Gliederung des Cultus«, handelt der Hr. Verf. zuerst (S. 55—72) von den im Cultus thätigen Personen, den Colenten, und sagt aus diesem Anlass viel Treffendes und Beachtenswerthes über das Verhältniss des Geistlichen und der Gemeinde; sodann (S. 72—149) von den den Cultus constituirenden Thätigkeiten, den Elementen des Cultus, endlich drittens (S. 149—162) von Zeit und Ort des Cultus. Der wichtigste von diesen Abschnitten ist der zweite. Der Hr. Verf. rechnet zu den Elementen des Cultus sehr richtig, auch hierin an Schleiermacher (Dogmatik II, §. 127) wenigstens entfernt anknüpfend, nicht blos die Predigt und die Cultushandlung, sondern auch das Gebet, und nur für die Ableitung dieser drei Elemente würden wir anders verfahren. Der Hr. Verf. geht davon aus, dass alle Darstellung eines Innern entweder ein Reden oder ein Handeln sei (S. 75), womit zunächst nur der Unterschied von Predigt und Cultushandlung gegeben ist; weil aber, sagt er S. 133 f., alles christliche Thun und Reden ein von Gott durch Christum gewirktes sei, so müsse auch jedes vom Gebet als der Zusammenschliessung mit Gott anfangen und dahin zurückführen. Hiemit wäre aber das Gebet noch nicht als selbständiges Cultuselement, sondern erst als Moment der homiletischen und liturgischen Thätigkeit abgeleitet, ja es bliebe nicht einmal ein besonderer Ort für's Gebet übrig, da dieses doch auch unter die religiöse Darstellung mittelst der Rede fällt. Das Richtige ist daher wohl dieses: der Cultus hat überhaupt den Process darzustellen, durch welchen sich die in der Kirche als ihr Geist lebende Wahr-

heit mit dem Bewusstsein vermittelt. Dieser Process aber hat drei Momente. Die Wahrheit kommt zunächst als objektiv gegebene in der Verkündigung des göttlichen Worts an den Menschen, sie wird sodann zweitens vom Menschen durch innerliche Versenkung des Gemüths in Gott, durch Gebet, subjektiv angeeignet, und sie tritt endlich drittens aus dem Innern, in das sie eingegangen ist, in religiösem Handeln wieder heraus. Ueber die Ordnung und Aufeinanderfolge von Predigt, Gebet und Handlung im wirklichen Cultus soll natürlich hiemit nichts bestimmt sein.

Was im Besondern die Predigt betrifft, so soll der Inhalt derselben nach der Ansicht des Hrn. Verf nicht die christliche Wahrheit im Allgemeinen sein, sondern nur »die christliche Wahrheit, wie sie in der Gemeine Gestalt gewonnen hat«, und er entwickelt aus diesem Gesichtspunkt den Unterschied der Predigt von der evangelischen Erzählung, der wissenschaftlichen Darstellung, der religiösen Conversation u. s. w. sehr gut. Weniger möchte es zu billigen sein, wenn er die Forderung, dass »die Predigt die Resultate der Wissenschaft der Gemeine zu übersetzen wisse«, mit der Bemerkung, »der Weg, wie die christliche Wahrheit wird, sei nicht der von der Wissenschaft in die Gemeine herab, sondern er führe umgekehrt aus der Gemeine in die Wissenschaft hinauf« unbedingt abweist; denn kann auch jene Forderung in verkehrtem Sinne gestellt werden, so ist sie doch richtig verstanden ganz in ihrem Rechte; oder wozu wäre sonst die wissenschaftliche Vorbereitung des Predigers, wenn dieser nicht die wesentlichen Resultate derselben, freilich nicht in ihrer wissenschaftlichen Form, nicht sie äusserlich in das Bewusstsein der Gemeinde hineintragend, sondern sie innerlich aus diesem entwickelnd, an die Gemeinde zu bringen hätte? Am Wenigsten aber können wir beistimmen, wenn unsere Schrift §. 85 behauptet, um das Bewusstsein der Gemeinde auszusprechen, müsse der Prediger in seinen Vorträgen und seiner Ueberzeugung durchaus mit den kirchlichen Bekenntnissschriften übereinstimmen. Würde damit Ernst gemacht, so hiesse das nichts Anderes, als die gesammte Theologie auf der Bildungsstufe des 16ten Jahrhunderts zurückhalten. Diess wäre aber nicht blos an sich selbst ein ebenso verkehrtes als vergebliches Beginnen, sondern es würde dadurch auch dem Kanon, dass der Prediger aus dem Bewusstsein der Gemeinde heraus zu reden habe, unmittelbar widersprochen: das Bewusstsein unserer Gemeinden steht nicht mehr auf dem rein symbolischen Boden, und wenn der Hr. Verf. behauptet, »was im Leben und Denken vom Symbol Abweichendes in unsern Gemeinen vorkomme, das gehöre dem Abfall, der Sünde und dem Irrthum an«, so wissen wir nicht, was wir zu einer solchen Vergötterung menschlicher



Schriften, bei deren Entstehung es auch oft menschlich genug zugegangen ist, sagen sollen, ja fast möchten wir glauben, der Hr. Verf. wisse selbst nicht ganz, was er sage; wir wenigstens müssen uns bis auf Weiteres ernstliche Zweifel daran erlauben, ob er, der Schüler Schleiermachers, das »empfangen vom heil. Geist« oder das »abgefahren zur Hölle« ohne Schleiermacher'sche Mentalreservationen vortragen, und das Chalcedonensische Symbol, oder das Symbolum *Quicunque*, oder irgend eines der protestantischen Symbole ihrem vollen ursprünglichen Sinne nach mit gutem Gewissen unterschreiben könnte. — Das Weitere, grossentheils Beifallswürdige, was der Hr. Verf. über die Predigt sagt, übergehend, wenden wir uns zu seinen Bestimmungen über die Cultushandlungen. Die allgemeine Bestimmung ist, der über die Predigt ganz entsprechend, »dass Christus und sein Geist der Inhalt der Cultushandlung, dass die Gemeine die sie übende und auch wieder der Gegenstand, an dem sie geübt wird, und dass der Zweck derselben das Erfüllen und Heiligen mit der Kraft des Herrn sei«. Die besondern Cultushandlungen gewinnt der Hr. Verf. mittelst der Reflexion (S. 115): »die Gemeine fasse die verschiedenen Lebensverhältnisse und Thätigkeitsreihen, in welche das Leben ihrer Glieder sich zerlegt, auf«, um sie durch besondere Cultusakte »unter den Einfluss ihres Lebens zu stellen«, die Geburt in der Taufe, den Uebertritt aus der Heimath in die Welt in der Confirmation, die Schliessung der Ehe in der Copulation, den Austritt aus der Gemeinde durch den Tod im Begräbniss. In dieser Reihe sind jedoch gerade die wichtigsten Cultushandlungen, die Sakramente, theils gar nicht theils nur unvollständig begriffen; das Abendmahl nämlich gar nicht, die Taufe nur als Kindertaufe, was sie doch weder ursprünglich war, noch auch überall und nothwendig ist, und, so lange noch erwachsene Heiden und Juden zu taufen sind, überall sein kann. Der Hr. Verf. bringt daher §. 115 ff. die Sakramente als allgemeines Correktiv- und Heilmittel für alle Cultushandlungen nach, das sich zu diesen ebenso verhalten soll, wie die heil. Schrift zur Predigt; aber theils ist diesen damit eine unrichtige Stellung gegeben, da die Taufe nur Einmal vollzogen wird, das Abendmahl aber mit den obenerwähnten Akten weder nothwendig verknüpft noch an sie gebunden ist, theils entsteht auch der Uebelstand, dass die Taufe so zweimal in verschiedener Bedeutung vorkommt. Besser wäre es wohl gewesen, die Sakramente als die allgemeinen und wesentlichen, daher jeden Christen betreffenden Handlungen des christlichen Cultus von den auf individuelle Verhältnisse und Lebenslagen bezüglichen (Confirmation, Trauung, Begräbniss) zu unterscheiden. Im Einzelnen findet sich auch hier viel Gutes. — Das Gebet unterscheidet der Hr. Verf. passend seinem Inhalte

nach in Bittgebet, Dankgebet und anbefehlendes Gebet, wie er statt »Fürbitte« besser sagt, seiner kirchlichen Form nach in das Gebet, in welchem die Gesammtgemeinde thätig ist (Kirchengesang), das in welchem der Geistliche durch Sprechen der Gebetsformel allein thätig ist, und das, in welchem eine Wechselthätigkeit des Geistlichen und der Gemeinde stattfindet (Responsorien, Collekten u. s. w.). Ueber den Kirchengesang bemerkt S. 148 sehr richtig: die Kunst »dient stets nur dem Gebet, und die Gemeine handelt nicht als eine Schaar von Dichtern, Componisten und Musikern, sondern als ein betendes Häuflein. Darum ist es schon ein Missgriff, wenn die Eitelkeit der Organisten überlange Präludien herbeiführt, weil sie die Gemeine in Unthätigkeit setzen, oder wenn man die Gemeine dressirt, vierstimmig zu singen, weil der nicht betet, der daran denken muss, seinen Ton zu halten«. Ebenso richtig ist, den Cultus im Ganzen betreffend, die Aeusserung S. 76 f.: wenn die Kirche den Cultus in einen Reichthum von Symbolen und künstlerischem Wesen hineinziehe, so sei diess ein Beweis davon, dass ihr die klarste Form des Innern, das Wort, noch theilweise mangle. »Wäre mithin die Rede derer begründet, die den Mangel symbolischer und künstlerischer Zuthaten in unserem protestantischen Cultus eine Armuth desselben nennen, so könnte man nur sagen: es ist nothwendig, dass der Cultus mit der Durchbildung des christlichen Lebens und Bewusstseins an Inhalt immer reicher, aber ebenso nothwendig, dass er an Formen immer ärmer wird. Aber eben weil diess nothwendig ist, muss man auch weiter sagen: wenn man unsern Cultus mit einer Fülle symbolischer und künstlerischer Zuthaten beschenken wollte, so würde man ihn nicht bereichern, sondern die reiche Fülle seines Inhalts, welche nur noch das Wort ausgestalten kann, ertödten durch solche inadäquate Formen, die ihn nicht mehr darzustellen taugen«. Der Hr. Verf. zeigt hier nicht blos einen praktischeren Blick, sondern auch eine reinere Einsicht in das Wesen des Protestantismus, als viele seiner theologischen Glaubensgenossen.

Der Raum verbietet, auch auf den dritten Haupttheil der vorliegenden Schrift »die Construktion des Cultus« näher einzugehen; wir bemerken daher nur noch, dass der Hr. Verf. hier 1) von den Cultusakten, d. h. der Ordnung und Aufeinanderfolge ihrer einzelnen Momente, und der dadurch bedingten Verschiedenheit der Cultusakte, 2) von den Cultuscykeln, d. h. dem Cyklus des Kirchenjahrs und dem Cyklus des Menschenlebens, und endlich 3), wie uns bedünken will, etwas ungehörigen Orts, »von dem Cultus als Sache der Landeskirche« (dem Gemeindeverband und dem Kirchenregiment) handelt. Wer die Schrift selbst zur Hand nehmen will, wird auch in diesen Abschnitten manches Beachtenswerthe finden können.



